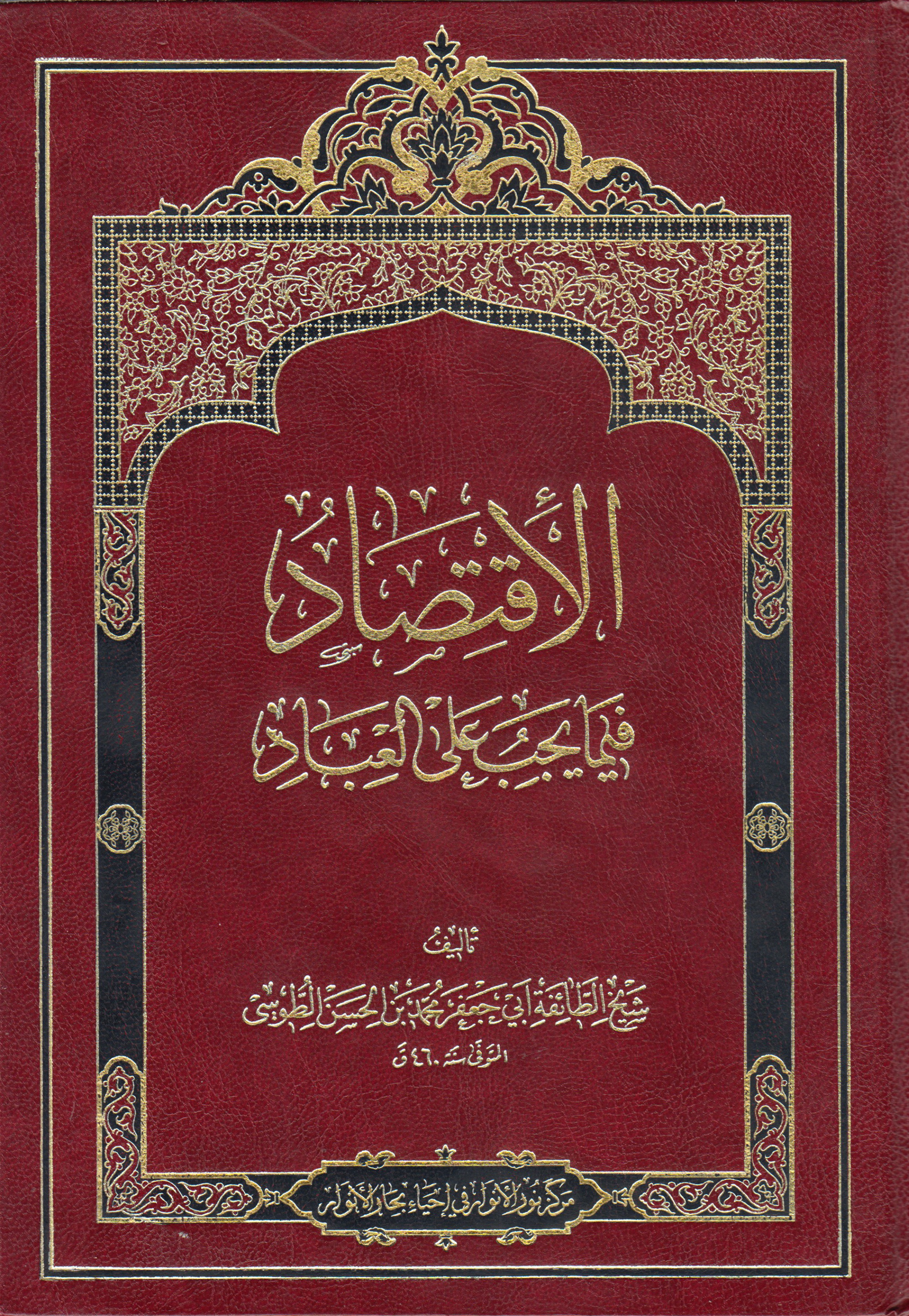
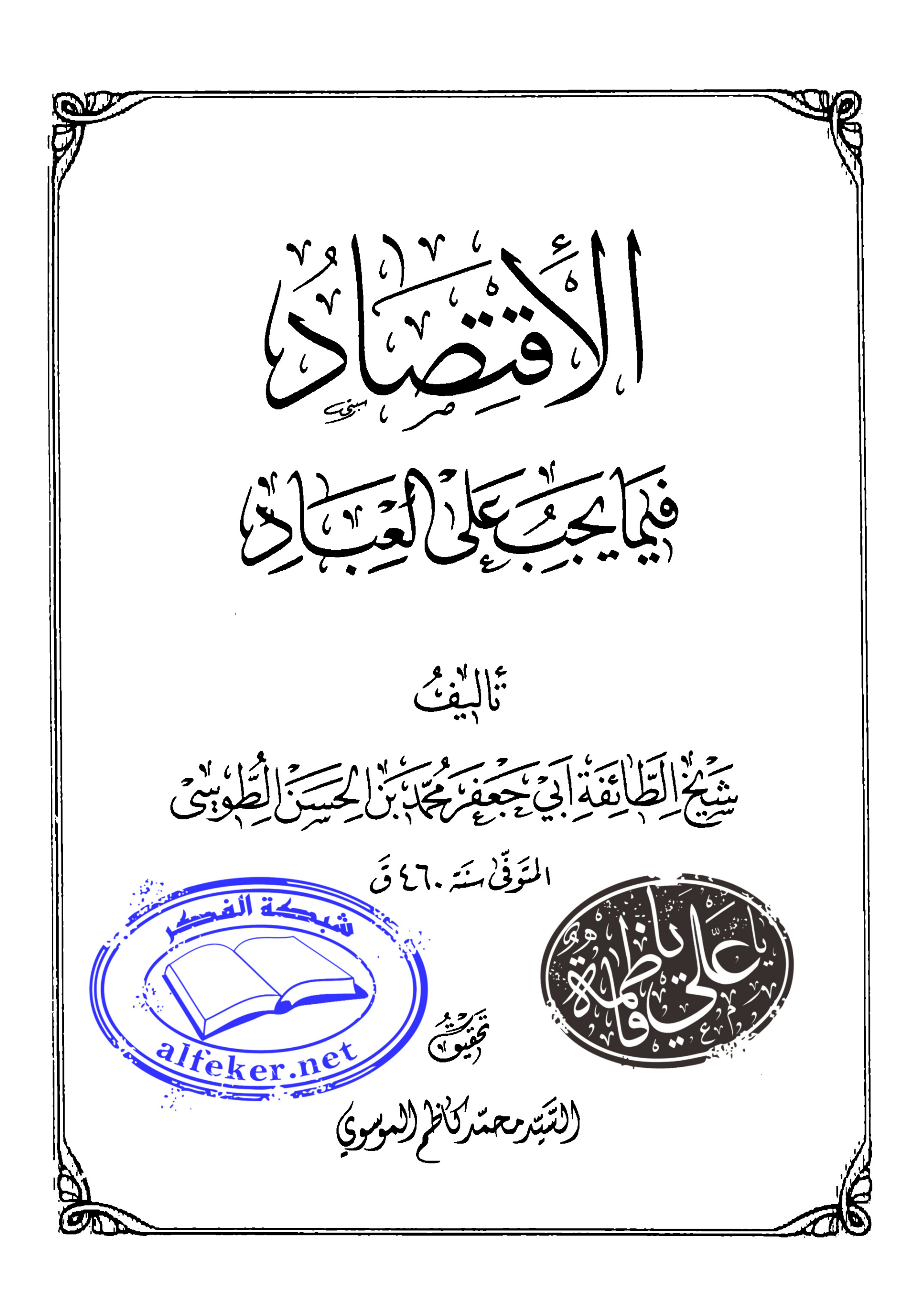

الاقتصاد
فيما يجب على العباد
تأليف
شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي
المتوفى سنة ٤٦٠ ق
مركز نور الأنوار في إحياء بحار الأنوار



الاقتصاد

فيما يجب على العباد

تأليف

شيخ الطائفة أبي جعفر محمد بن الحسن الطوسي

المتوفى سنة ٤٦٠ ق

تحقيق

السيد محمد كاظم الموسوي

سرشناسه: طوسی، محمد بن حسن، ۳۸۵ - ٤٦٠ ق.
غنوان و نام پدیدآور: الاقتصاد فیما یجب علی العباد/
تالیف: ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسي.
تحقیق: سیّد محمد کاظم الموسوي.
مشخصات نشر: قم: دلیل ما، ١٤٣٠ ق - ۱۳۸۸.
مشخصات ظاهری: ب ٦٢٤ ص.، نمونه
شابک: ٤-٤٦٦-٣٩٧-٩٦٤-٩٧٨
یادداشت: عربی.
موضوع: شیعه امامیه -- عقاید.
موضوع: کلام شیعه امامیه -- قرن ٥ ق.
شناسه افزوده: موسوی، سیّدمحمد کاظم، مصحح
رده بندی کنگره: ۱۳۸۷ ۸ الف ۹ ط /BP۲۰۹
رده بندی دیویی: ۲۹۷/٤١٧٢
شماره کتابشناسی ملی: ۱۷۱۹۰۹۹



۞ اسم الكتاب: الاقتصاد فيما يجب على العباد

۞ المؤلف: ابوجعفر محمد بن الحسن الطوسي

۞ تحقيق: السيّد محمد كاظم الموسوي

۞ نشر: دليل ما

۞ الطبعة: الاولى، ١٤٣٠ ق

۞ المطبعة: نگارش، قم

۞ الكميّة: ١٠٠٠

۞ السعر: ٥٥٠٠ توماناً

۞ ردمك: ٩٧٨ - ٩٦٤ ـ ٣٩٧ ـ ٤٦٦ ـ ٤ 978 - 964 - 397 - 466 - 4

مركز نورالأنوار في إحياء بحارالأنوار: الهاتف: ٧٧٣٣٦٦٨-٠٢٥١، الفاكس:٧٨٣٦٨٨٦-٠٢٥١

مراكز التوزيع:

١) ايران، قم، شارع معلم، ساحة روح الله، رقم ٦٥،منشورات دليل ما،الهاتف وفكس:٧٧٣٣٤١٣-٧٧٤٤٩٨٨-٩٨٢٥١+

٢) تهران، شارع انقلاب، شارع فخر رازى، رقم ٣٢، الهاتف: ٦٦٤٦٤١٤١

٣) مشهد، شارع الشهداء، شمالي حديقة النادري، زقاق خوراكيان، بناية گنجينه كتاب التجارية، منشورات دليل ما، الهاتف: ٥-٢٢٣٧١١٣-٠٥١١

٤) النجف الأشرف، سوق الحويش، مقابل جامع الهندي، مكتبة الإمام الباقر العلوم عليه السلام ، الهاتف ٠٧٨٠١٥٥٣٢٨٩

البريد الالكتروني: noor.anvar@yahoo.com

مقدّمة المركز

الحمد للّٰه الذي خلقنا ومنحنا ما نميّز به الحقّ من الباطل والهدى من الضّلال، وعرّفنا أوليائه الكرام، ووفّقنا لصالح الأعمال، والصّلاة والسلام على خير خلقه وأشرف بريّته محمّد وآله المعصومين ولعنة اللّٰه على أعدائهم أجمعين من الأولين والآخرين.

وبعد:

فإنّ كتاب «**بحارالأنوار**» للعلاّمة الشيخ **محمّد باقر المجلسي**، المتوفّى سنة ١١١٠ هـ أكبر موسوعة حديثيّة عند الطائفة الإماميّة كما لا يخفى، وقد قامت عدّة من المؤسّسات التي تعنى بإحياء تراث آل البيت عليهم السلام ونشرها بتحقيق عدّةٍ كبيرةٍ من مصادره المختلفة، وخرجت محقّقة بصورةٍ جيّدةٍ والحمد للّٰه، إلاّ أنّ المشروع لم يكتمل حتّى الآن.

وقد أُسّس مركز (**نور الأنوار في إحياء بحارالأنوار**) ـ سنة ١٤٢٧ ـ برعاية المحقق الفذّ آية اللّٰه السيّد علي الحسيني الميلاني (حفظه اللّٰه) للقيام بهذه المهمة

الدينيّة والعلميّة، خدمةً لهذا الكتاب الجليل ولتراثنا العظيم.

وسيكون العمل على النهج التالي:

١ ـ تحقيق ونشر ما لم ير النور من مصادر البحار.

٢ ـ تحقيق ونشر ما طبع حجريّاً قديماً.

٣ ـ تحقيق ونشر ما طبع محقّقاً إلّا أنّ تحقيقه غير وافٍ بالمطلوب.

فالمصادر المطبوعة المحقّقة على الأسلوب الفنّي خارجة عن المنهج.

ومنه جلّ وعلا نستمدّ التوفيق.

قم ـ ١٤٢٩ هـ

مركز نور الأنوار في إحياء بحار الأنوار

السيّد جعفر الخلخالي

ترجمة الشيخ الطوسي

أبو جعفر محمّد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي، شيخ الطائفة وفقيهها الأكبر.

ولادته: ولد الشيخ رحمه الله في طوس، في شهر رمضان سنة ٣٨٥ هـ عام وفاة هارون بن موسى التلعكبري، وبعد أربع سنين من وفاة الشيخ الصدوق رحمه الله[(١)].

ولم تحدّثنا كتب التراجم والرجال عن تفاصيل لحياة الشيخ رحمه الله في طوس أو خراسان أو غيرها من البلدان قبل هجرته إلى بغداد، ولا عن دراسته وأسماء مشايخه قبل ذلك الزمان على وجه التحديد.

لكن يظهر من كتابه «الفهرست» أنَّه حضر في نيسابور وقرأ على مشايخها، كما في ترجمة أبي منصور الصرّام النيسابوري، فقد ذكر الشيخ في ترجمته أنَّ له كتاب «بيان الدين»، ثمّ قال: قرأت على أبي حازم النيسابوري أكثر كتاب «بيان الدين» وكان قد قرأه عليه[(٢)].

---

(١) نصَّ على تاريخ ولادته في هذه السنة غير واحد كالعلّامة الحلّي في خلاصة الأقوال: ٢٤٩، والمجلسي في بحارالأنوار ١٠٤: ١٨ ونقله عن خط الشهيد قدس اللّه روحه.

(٢) الفهرست: ٢٧٧.

وأبو منصور الصرّام، وأبو حازم كلاهما من مشايخ نيسابور.

هجرته إلى بغداد: هاجر الشيخ‏ﷺ إلى العراق، فنزل بغداد سنة ٤٠٨ هـ وهو ابن ثلاثة وعشرين عاماً، وكانت زعامة المذهب فيها يومذاك لعلم الشيعة وشيخها محمّد بن النعمان الشهير بالمفيد، فلازمه وعكف على الإستفادة منه، كما أنَّه أدرك شيخه الحسين بن عبيد اللّه الغضائري المتوفّى سنة ٤١١ هـ، وشارك النجاشي في جملة من مشايخه، وبقي ملازماً لشيخه المفيد حتّى وفاته.

وبعد وفاة الشيخ المفيد‏ﷺ سنة ٤١٣ هـ، انتقلت زعامة الدين ورياسة المذهب إلى علم الهدى السيّد المرتضى‏ﷺ، فلازمه الشيخ وحضر دروسه، واعتنى به شيخه المرتضى وبالغ في توجيهه، واهتمّ له أكثر من بقيّة تلاميذه، وبقي الشيخ ملازماً له طيلة ثلاث وعشرين سنة حتّى وفاة استاذه السيّد المرتضى‏ﷺ في سنة ٤٣٦ هـ.

ولمّا توفّي استاذه استقلَّ الشيخ الطوسي‏ﷺ بالزعامة الدينيّة، وبالإمامة والرياسة، وأصبح علماً للشيعة وزعيماً لهم.

وكانت داره في الكرخ ـ ببغداد ـ مأوى الأمّة، ومقصد الوفاد وطلّاب العلوم والمعارف، تتقاطر إليها العلماء والفضلاء من كلّ حدب وصوب، قاصدين درسه والإستفادة من علومه والتلمّذ على يديه، وقد اعترف كلّ هؤلاء وغيرهم بعظمة الشيخ ونبوغه، وتقدّمه على من سواه في جميع العلوم والفنون[١]، حتّى بلغ به الأمر من العظمة والشخصيّة العلميّة الفذَّة أن جعل له القائم بأمر اللّه العباسي ابن

---

(١) قال السيّد بحرالعلوم في الفوائد الرجالية ٣: ١٣٩ عند تعداد تلاميذ الشيخ المفيد والسيّد المرتضى، قال: وأفضل الجماعة الشيخ الإمام أبو جعفر الطوسي.

القادر بالله كرسي الكلام والإفادة[١]، وكان هذا الكرسي يومذاك يمثّل المقام العلمي الأرفع، فلم يُسمح به إلّا لمن بلغ في العلم المرتبة السامية، وفاق أهل زمانه في العلوم والفنون، ولم يكن في بغداد من يفوق الشيخ قدراً ويُفضَّل عليه علماً، فكان هو المُتَعَيّن لهذا الشرف.

هجرته إلى النجف: بقي الشيخ الطوسي‏ؒ إمام عصره في بغداد، حتّى بدأت الفتنة تظهر، والتي ثارت بأمر طُغْرُل بَك أوّل ملوك السلاجقة حين وروده بغداد في سنة ٤٤٧ هـ.

فشنَّ طغرل بك وأعوانه حملته على الشيعة، وأمر بإحراق مكتبة الشيعة التي أسّسها أبو نصر سابور بن أردشير وزير بهاء الدولة البويهي[٢]، وسمّاها «دار العلم» وكانت تُعدُّ من دور العلم المهمّة ببغداد ومن أغنى دور الكتب فيها، وكان فيها ما يزيد على عشرة آلاف كتاب من مهمّات الكتب والآثار الإسلاميّة وغيرها، وأكثرها بخطوط مؤلّفيها[٣]، فأضاعوا على المسلمين الكثير من منابعهم العلميّة

---

(١) انظر: روضة المتّقين ١٤: ٤٠٥، أعيان الشيعة ٩: ١٥٩.

(٢) قال ابن خلّكان في وفيات الأعيان ٢: ٣٥٤ أبو نصر سابور بن أردشير الملقّب بهاء الدولة، وزير بهاء الدولة أبي نصر بن عضد الدولة بن بويه الديلمي، كان من أكابر الوزراء وأماثل الرؤساء، جمعت فيه الكفاية والدراية وكان بابه محطّ الشعراء... مات سنة ٤١٦ هـ ببغداد. وترجم له في أعيان الشيعة ٧: ١٦٩.

(٣) معجم البلدان ١: ٥٣٤، وأضاف: ولم يكن في الدنيا أحسن منها كتباً، وكانت كلّها بخطوط الأئمّة المعتبرة واصولهم المحرّرة، واحترقت فيما احرق من محال الكرخ عند ورود طغرل بك أوّل ملوك السلجوقية إلى بغداد سنة ٤٤٧ هـ.

والثقافيّة.

واتسعت الفتنة حتّى وصل شرارها إلى دار الشيخ الطوسي، فأحرقوا كتبه وكرسيّه الذي كان يجلس عليه للكلام، ونهبت داره.

قال ابن الجوزي في المنتظم في حوادث سنة ٤٤٨ هـ: وهرب أبو جعفر الطوسي ونُهبت داره[١].

وقال في حوادث سنة ٤٤٩ هـ: وفي صفر في هذا السنة كبست دار أبي جعفر الطوسي متكلّم الشيعة بالكرخ، وأخذ ما وجد من دفاتره وكرسي كان يجلس عليه للكلام، وأخرج ذلك إلى الكرخ فأحرق الجميع[٢].

وقال ابن الأثير في حوادث سنة ٤٤٩ هـ: وفيه نُهبت دار أبي جعفر بالكرخ، وهو فقيه الإماميّة، وأخذ ما فيها، وكان قد فارقها إلى المشهد الغربي[٣].

وقال السبكي: واحرقت كتبه بمحضر من الناس[٤].

وقال الصفدي في الوافي بالوفيات ١٥: ٤٦ وسمّاها دار العلم وحمل إليها من الدفاتر ما اشتمل على سائر العلوم والآداب، وكان فيها عشرة آلاف مجلّدة من أصناف العلوم، وكان فيها مائة مصحف بخطوط ابن مقلة.

انظر أيضاً: أعيان الشيعة ٩: ١٥٩، العبر في خبر من غبر ٣: ٢٤، البداية والنهاية ١١: ٣٥٧ وقال: وهي أوّل مدرسة وقفت على الفقهاء وكانت قبل النظاميّة بمدّة طويلة.

(١) المنتظم ١٦: ٨.

(٢) المنتظم ١٦: ١٦.

(٣) الكامل في التاريخ ٩: ٦٣٧.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى ٤: ١٢٧.

وكذا قول الذهبي في «تاريخ الإسلام»[١] و«سير أعلام النبلاء»[٢]، وابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان»[٣].

ولمّا رأى الشيخ الخطر محدقاً به هاجر بنفسه إلى النجف الأشرف، لائذاً بجوار أمير المؤمنين عليه السلام، ومعه الأجلّة والأفاضل من تلامذته، فصيَّرها مركزاً للعلم، ومدرسة كبرى للشيعة الإماميّة، وأصبحت النجف مهبطاً لرجال العلم وطلّاب المعارف، تُشدُّ إليها الرحال من جميع الآفاق، وتُعلَّق بها الآمال، حتّى خرَّجت أساطين الدين والعلم، وأعاظم الفقهاء، وكبار الفلاسفة، ونوابغ المتكلّمين، ورجال الآداب، وحازت السبق العلمي على من سواها من حواضر الدنيا العلميّة ولقرون عديدة.

مكانة الشيخ العلمية: إنَّ الحديث عن منزلة ومكانة الشيخ العلميّة تقصر عنها كلّ عبارات الثناء والبيان والإطراء، فللشيخ رحمه الله المكانة العظمى والمنزلة الكبرى عند الطائفة الحقّة، ومن قرأ وطالع في مصنّفات الشيعة عَلِمَ وبلا أدنى شكٍّ أنَّ الشيخ الطوسي من أكابر علماء الدين، وفي الطليعة من فقهاء الإماميّة ومتكلّميهم، وقد اعترف له الكلّ بأعلميّته وأفضليّته وسبقه وتقدّمه في العلوم، وشهد له بذلك عظماء الشيعة وكبرائهم.

قال العلّامة الحلّي رحمه الله: محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، أبو جعفر، شيخ الإماميّة قدس اللّه روحه، رئيس الطائفة، جليل القدر، عظيم المنزلة، ثقة، عين، صدوق، عارف بالأخبار والرجال والفقه والأصول والكلام والأدب، وجميع

(١) تاريخ الإسلام ١٠: ١٢٢.

(٢) سير أعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤.

(٣) لسان الميزان ٥: ١٣٥.

الفضائل تُنسب إليه، صنّف في كلّ فنون الإسلام، وهو المهذّب للعقائد في الأصول والفروع، والجامع لكمالات النفس في العلم والعمل...»[١].

وقال أيضاً: الشيخ المعظَّم، الذي هو رأس المذهب، والمعلّم له، والمستخرج للمعاني من كلام الأئمّة عليهم السلام[٢].

وقال السيّد بحر العلوم رحمه الله: محمّد بن الحسن بن علي الطوسي، أبو جعفر، شيخ الطائفة المحقّة، ورافع أعلام الشريعة الحقّة، إمام الفرقة بعد الأئمّة المعصومين، وعماد الشريعة في كلّ ما يتعلّق بالمذهب والدين، محقّق الأصول والفروع، ومهذّب فنون المعقول والمسموع، شيخ الطائفة على الإطلاق، ورئيسها الذي تلوى إليه الأعناق، صنّف في جميع علوم الإسلام، وكان القدوة في كلّ ذلك والإمام[٣].

ومن هذين القولين الصادرين من أعاظم علماء الإماميّة، تعرف أنَّ الشيخ رحمه الله هو أعظم شخصيّة علميّة حازت المرتبة المتقدّمة من بين علماء الشيعة العظام كافّة.

وقد عدَّه علماء الشيعة أجمع بأنَّه إمامهم ورئيسهم والمتقدّم عليهم في كافّة فروع المعرفة، ولذا إنحصر لقب «شيخ الطائفة» به على مدى القرون.

بل حتّى علماء المذاهب الأخرى الذين تعرّضوا لترجمة الشيخ الطوسي في كتبهم التاريخية والرجالية عبَّروا عنه بـ«فقيه الشيعة» أو «فقيه الإماميّة» أو «شيخ الشيعة» أو «إمام الشيعة» وأمثال هذه الصفات الدالّة على سموّ مقامه ومعروفية

---

(١) خلاصة الأقوال: ٢٤٩.

(٢) مختلف الشيعة ٥: ٣٧٢ في مسألة جواز بيع الدين بأقلّ منه.

(٣) رجال السيّد بحرالعلوم ٣: ٢٢٧.

ذلك بين الخاص والعام[١].

أساتذته ومشايخه: إنَّ أساتذة الشيخ ومشايخه في الرواية والقراءة كثيرون جدّاً، وقد أحصى المحدّث النوري؟ في خاتمة المستدرك سبعة وثلاثين شخصاً، استخرج أسماءهم من مؤلّفات الشيخ ومن بعض الإجازات كإجازة العلّامة الحلّي لبني زهرة[٢]، وأحصاهم البعض إلى ما يزيد على ذلك[٣]، وإليك بعضاً منهم:

١ ـ أبو عبدالله محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغدادي، المعروف بالشيخ المفيد وبابن المعلّم، المتوفّى سنة ٤١٣ هـ ، من أعاظم علماء الإسلام ومتكلّميهم، وأوحد أهل زمانه في جميع فنون العلم، انتهت إليه رئاسة الإماميّة في زمانه، ترجم له الشيخ في «الفهرست»[٤] وأثنى عليه غاية الثناء، وهو من أبرز أساتيد الشيخ الطوسي والسيّد المرتضى.

٢ ـ الشريف أبو القاسم، علم الهدى علي بن الحسين الموسوي، المعروف بالسيد المرتضى، المتوفّى سنة ٤٣٦ هـ ، وعظمته ومنزلته العلميّة ومكانته الإجتماعية لا تحتاج إلى بيان، ترجم له الشيخ في «الفهرست»[٥] وقال: وقرأت من الكتب أكثرها عليه، وسمعت سائرها يقرأ عليه دفعات كثيرة.

---

(١) سير أعلام النبلاء ١٨: ٣٣٤ قال: شيخ الشيعة، تاريخ الإسلام ١٠: ١٢٢ قال: شيخ الشيعة وعالمهم، طبقات الشافعية للسبكي ٤: ١٢٦ قال: فقيه الشيعة ومصنّفهم، لسان الميزان ٥: ١٣٥ قال: فقيه الشيعة، النجوم الزاهرة لابن تغري بردي الأتابكي ٥: ٨٢ قال: فقيه الإماميّة.

(٢) خاتمة المستدرك ٣: ١٨٣ ـ ١٩٠.

(٣) منهم آغا بزرگ الطهراني في رسالته عن حياة الشيخ الطوسي.

(٤) الفهرست: ٢٣٨.

(٥) الفهرست: ١٦٤.

٣ ـ أبو عبدالله أحمد بن عبد الواحد، المعروف بابن عبدون وبابن الحاشر، المتوفّى سنة ٤٢٣ هـ، روى عنه الشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار» و«الفهرست» و«الرجال» و«الأمالي» و«الغيبة»[(١)].

٤ ـ أبو الحسين أحمد بن محمّد بن أحمد بن موسى بن هارون بن الصلت الأهوازي، المتوفّى سنة ٤٠٩ هـ، تلميذ القاضي المحاملي وابن عقدة، وما رواه الشيخ في كتبه عن ابن عقدة فهو بواسطة ابن الصلت الأهوازي، صرَّح بذلك الشيخ في «الفهرست»[(٢)].

٥ ـ أبو عبدالله الحسين بن عبيد الله بن إبراهيم الغضائري البغدادي، المتوفّى سنة ٤١١، ذكره الشيخ في «الرجال»[(٣)] وقال: أجاز لنا بجميع رواياته.

٦ ـ أبو الحسين علي بن أحمد الأشعري القمي، المعروف بابن أبي جيد، تلميذ ابن الوليد، روى عنه الشيخ في «الإستبصار» و«التهذيب» و«الفهرست» و«الأمالي»[(٤)].

---

(١) تهذيب الأحكام ١٠: ٧٣ في طريق الشيخ إلى محمّد بن الحسن الصفّار، و١٠: ٧٥ في طريقه إلى الحسن بن محمّد بن سماعة. والفهرست: ٤٧ روى عنه كتاب «خطب أمير المؤمنين» للسكوني، و٢٣٠ روى عنه كتاب «الفرائض» لمحمّد بن عمر الزيدي، و٢٤٤ روى عنه كتاب روايات موسى الصيقل.

(٢) الفهرست: ٧٤ في ترجمة ابن عقدة أحمد بن محمّد بن سعيد.

(٣) رجال الشيخ: ٤٢٥.

(٤) تهذيب الأحكام ١٠: ٧٣ في طريق الشيخ إلى محمّد بن الحسن الصفّار، والفهرست: ٦١ روى عنه كتاب الجامع للبزنطي، و٧٠ روى عنه جميع كتب وروايات أحمد بن أبي زاهر القمي،

٧ ـ الشريف أبو محمّد الحسن بن أحمد المحمّدي العلوي، والذي عبّر عنه النجاشي بالنقيب وسيّد الطائفة[١]، وذكره الشيخ كثيراً في «الفهرست»[٢].

٨ ـ الحسين بن أبي محمّد هارون بن موسى التلعكبري، وهو طريقه إلى أخبار أبي قتادة القمّي[٣].

٩ ـ أبو الفتح هلال بن محمّد بن جعفر البغدادي، المعروف بالحفّار، المتوفّى سنة ٤١٤ هـ، استاذ الطوسي والبيهقي صاحب «السنن» والخطيب البغدادي، روى عنه الشيخ في «الأمالي» و«الفهرست» و«الرجال»، وقال في «الأمالي»: كان يُقرأ على ابن الفتح هلال الحفّار وأنا أسمع. وسمع منه مسند الرضا عليه السلام[٤].

١٠ ـ أبو الحسين علي بن محمّد بن عبدالله بن بشران، المعروف بابن بشران المعدّل، من مشايخ الطوسي والبيهقي صاحب «السنن» والخطيب البغدادي، روى عنه الشيخ في «الأمالي» وقال: أخبرنا أبو الحسين بن بشران في منزله ببغداد في شهر رجب سنة ٤١١ هـ[٥].

↩ و٩٢ روى عنه كتاب جعفر بن بشير البجلي، ٩٥ روى عنه أصل جابر بن يزيد الجعفي. ورواية الشيخ عنه في الفهرست كثيرة جداً.

(١) رجال النجاشي: ٦٥، انظر: الفهرست: ٥٠ ترجمة إسماعيل بن علي الخزاعي، و٢٤٠ ترجمة محمّد بن علي بن الفضل.

(٢) الفهرست: ٢٠٨ روى عنه كتب محمّد بن أحمد الصفواني، و٢٤٠ روى عنه كتب محمّد بن تمام الكوفي.

(٣) خاتمة المستدرك ٣: ١٨٦.

(٤) انظر: الفهرست: ٥٠، الأمالي: ٣٧٦.

(٥) الأمالي: ٣٩٤.

١١ ـ أبو علي الحسن بن محمّد بن إسماعيل بن أشناس، المعروف بابن الحمّامي البزّاز، المتوفّى سنة ٤٣٩ هـ، روى عنه في «الأمالي»[١].

١٢ ـ أبو القاسم علي بن شبل بن أسد الوكيل، قال الشيخ: قُرئ على أبي القاسم علي بن شبل بن أسد الوكيل وأنا أسمع، في منزله ببغداد في صفر سنة ٤١١ هـ[٢].

١٣ ـ أبو الحسن محمّد بن أحمد بن شاذان القمي، صاحب كتاب «مائة منقبة»، روى عنه الشيخ في الأمالي[٣].

١٤ ـ أبو الفتح محمّد بن أحمد بن أبي الفوارس الحافظ، المتوفّى سنة ٤١٢ هـ، روى عنه الشيخ في «الأمالي» كثيراً، وقال: حدَّثنا إملاء في مسجد الرصافة ببغداد سنة ٤١١ هـ[٤].

١٥ ـ أبو الحسين جعفر بن الحسين بن حسكة القمي، روى عنه الشيخ في «الفهرست»[٥].

١٦ ـ أبو عبداللّه الحسين بن أحمد، المعروف بابن القادسي، المتوفّى سنة

---

(١) الأمالي: ٤٤٣ و٤٧٣.

(٢) الأمالي: ٤٠٥.

(٣) الأمالي: ٦٨٣ و٧٠٦.

(٤) الأمالي: ٣٠٦.

(٥) الفهرست: ٢٣٨ في ترجمة الشيخ الصدوق، وقال: أخبرنا بجميع كتبه ورواياته جماعة من أصحابنا منهم: الشيخ المفيد، والحسين بن عبيداللّه، وأبو الحسين جعفر بن الحسين بن حسكة القمي و... .

وفي الفهرست: ٢٠٦ روى عنه كتاب قضايا أميرالمؤمنين عليه‌السلام لمحمّد بن قيس البجلي.

٤٤٧ هـ ، وهو الذي كان يُحدّث بجامع المنصور ببغداد، فـمنع لأجـل تـحديثه بروايات فضائل أهل البيتعليهم‌السلام، فانتقل إلى مسجد براثا، عدَّه العلّامة من مشايخ الطوسي في إجازته لبني زهرة[١].

١٧ ـ أبو محمّد الحسن بن محمّد بن يحيى بن داود الفحّام، المعروف بابن الفحّام السرّمن‌رائي، روى عنه الشيخ في «الأمالي»[٢].

١٨ ـ أبو منصور أحمد بن الحسين، المعروف بابن السكّري، المتوفّى سـنة ٣٨٦ هـ ، روى عنه الشيخ في «الأمالي»[٣].

١٩ ـ أبو عبدالله الحسين بن إبراهيم، المعروف بـابن الحـنّاط أو الخـيّاط القمّي[٤].

٢٠ ـ أبو الحسن الصقال، أحد وسائط الشيخ في الرواية عن أبي المـفضّل الشيباني[٥].

ونكتفي بهذا القدر من أسماء مشايخه، ومن أراد المزيد فليراجع «خـاتمة المستدرك» وغيرها من المصادر المشار إليها[٦].

تلامذته والراوون عنه: صرَّح جماعة من الأعلام أنَّ تـلامذة الشـيخ مـن

(١) بحارالأنوار ١٠٤: ١٣٦ إجازة العلّامة لبني زهرة. انظر أيضاً: تاريخ بغداد ٨: ١٦.

(٢) الأمالي: ٢٥٧ و٢٧٤ و٢٧٥ و٢٧٩ و٢٨٥.

(٣) الأمالي: ٢٨٥ و٣٠٧ و٣٠٨.

(٤) بحار الأنوار ١٠٤: ١٣٧، أمل الآمل ٢: ٨٦، خاتمة المستدرك ٣: ١٨٩.

(٥) الأمالي: ٤٤٥ و٤٧٣.

(٦) خاتمة المستدرك ٣: ١٨٣، روضـات الجـنّات ٦: ٢٢٨، وبحـار الأنـوار ١٠٤: ١٣٦ إجـازة العلّامة لبني زهرة.

أعلام الشيعة بلغوا أكثر من ثلاثمائة مجتهد ومن أعلام السنّة ما لا يحصى كثرة[1].

لكن لم يقف الباحثون على تمامهم، وقد أحصى الشيخ منتجب الدين بعضاً منهم، وذكر السيّد بحر العلوم في الفائدة الثانية من فوائده الرجالية[2] أسماء جملة من الأعلام ممّن تتلمّذ على الشيخ الطوسي، نذكرهم حسب ما أوردهم السيّد ﵀ في الفوائد:

١ ـ الشيخ الثقة أبو إبراهيم إسماعيل بن محمّد بن الحسن بن الحسين بن بابويه القمي.

٢ ـ الشيخ الثقة أبو طالب إسحاق أخو إسماعيل المتقدّم.

٣ ـ الشيخ الفقيه الثقة العدل آدم بن يونس بن أبي المهاجر النسفي.

٤ ـ الشيخ الفقيه أبو الخير بركة بن محمّد بن بركة الأسدي.

٥ ـ الشيخ الأجلّ أبو الصلاح التقيّ الحلبي.

٦ ـ السيّد الثقة المحدّث أبو إبراهيم جعفر بن علي بن جعفر الحسيني.

٧ ـ الشيخ الجليل الثقة العين أبو علي الحسن ابن الشيخ الطوسي، المعروف بالمفيد أو المفيد الثاني.

٨ ـ الفقيه الثقة الوجه الحسن بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بحسكا.

٩ ـ الشيخ الإمام الثقة الوجه الكبير محي الدين أبو عبدالله الحسن بن المظفّر الحمداني.

١٠ ـ الشيخ الفقيه الثقة أبو محمّد الحسن بن عبد العزيز الجبهاني.

---

(١) ذكره التقي المجلسي ﵀ في شرح مشيخة «الفقيه» في كتابه روضة المتّقين ١٤: ٤٠٥. انظر أيضاً: تعليقة الوحيد البهبهاني على منهج المقال: ٣٠٦، أعيان الشيعة ٩: ١٥٩.

(٢) انظر: رجال السيّد بحر العلوم ٤: ٦٧ ـ ٦٨.

١١ ـ الشيخ الإمام موفّق الدين الفقيه الثقة الحسين بن الفتح الواعظ الجرجاني.

١٢ ـ السيّد الفقيه أبو محمّد بن زيد بن علي بن الحسين الحسيني.

١٣ ـ السيّد عماد الدين أبو الصمصام ذو الفقار بن محمّد الحسيني المروزي.

١٤ ـ الشيخ الفقيه الثقة أبو الحسن سليمان الصهرشتي.

١٥ ـ الشيخ الفقيه الثقة صاعد بن ربيعة بن أبي غانم.

١٦ ـ الشيخ الفقيه أبو الصلت محمّد بن عبد القادر.

١٧ ـ الشيخ الفقيه المشهور سعد الدين ابن البرّاج.

١٨ ـ الشيخ المفيد النيسابوري.

١٩ ـ الشيخ المفيد عبد الجبّار الرازي.

٢٠ ـ الشيخ علي بن عبد الصمد.

٢١ ـ الشيخ عبيد اللّه بن الحسن بن الحسين بن بابويه.

٢٢ ـ الأمير الفاضل الزاهد الورع الفقيه غازي بن أحمد بن أبي منصور الساماني.

٢٣ ـ الشيخ كردي علي بن كردي الفارسي الفقيه الثقة نزيل حلب.

٢٤ ـ السيّد المرتضى أبو الحسن المطهّر الديباجي صدر الأشراف والعلم في فنون العلم.

٢٥ ـ الشيخ العالم الثقة أبو الفتح محمّد بن علي الكراجكي فقيه الأصحاب.

٢٦ ـ الشيخ الفقيه الثقة أبو عبداللّه محمّد بن هبة اللّه الورّاق الطرابلسي.

٢٧ ـ الشيخ أبو جعفر محمّد بن علي بن الحسن الحلبي.

٢٨ ـ الشيخ أبو سعيد منصور بن الحسن الآبي.

٢٩ ـ الشيخ الإمام جمال الدين محمّد بن أبي القاسم الطبري الآملي.

٣٠ ـ السيّد الثقة الفقيه المحدّث ناصر بن الرضا بن محمّد الحسيني.

فهؤلاء ثلاثون رجلاً من تلاميذ الشيخ الطوسي رحمه الله، وتراجمهم مبثوثة في المعاجم الرجاليّة كـ«فهرست» الشيخ منتجب الدين، و«أمل الآمل» وغيرها.

مصنّفات الشيخ وآثاره العلمية: لم تزل مؤلّفات ومصنّفات الشيخ رحمه الله تحتل المرتبة الأولى والمكانة السامية من بين آلاف الأسفار التي أنتجتها عقول علماء الشيعة على مدى القرون المتطاولة.

وقد صنّف الشيخ رحمه الله في كلّ فنون الإسلام وعلومه، وقد برع وأجاد وأخلص في تصانيفه، ويكفيه عظمة أنَّ كتابيه «التهذيب» و«الاستبصار» أصبحا من الأصول المسلَّمة، ومن الكتب الأربعة التي عليها مدار الاستنباط والاجتهاد في أحكام الدين منذ عصر الشيخ وحتّى زماننا هذا.

ففي الحديث له: «تهذيب الأحكام» و«الاستبصار فيما اختلف من الأخبار» و«الأمالي» و«الغيبة».

وفي الفقه له: «النهاية» و«الخلاف» و«المبسوط» و«الجمل والعقود» و«الإيجاز» و«مسألة في وجوب الجزية على اليهود» و«مسألة في تحريم الفقّاع» و«مسائل ابن البراج» و«المسائل الجنبلائية» و«المسائل الإلياسية» و«المسائل الحائرية» و«المسائل الحلبية» و«المسائل القميّة».

وفي أصول الفقه له: «العدّة» و«شرح الشرح» و«مسألة في العمل بخبر الواحد وحجّيته».

وفي الرجال له: «الفهرست» و«كتاب الرجال» و«اختيار رجال الكشّي».

وفي اصول العقائد وعلم الكلام له: «تلخيص الشافي في الإمامة»

و«المفصح في الإمامة» و«مقدّمة في المدخل إلى علم الكلام» و«رياضة العقول» وهو شرح للكتاب المتقدّم، و«ما لا يسع المكلّف الإخلال به» و«ما يعلّل وما لا يعلّل» و«الفرق بين النبي والإمام» و«المسائل الرازية في الوعيد».

وفي التفسير له: «التبيان في تفسير القرآن» و«المسائل الدمشقية في التفسير» و«المسائل الرجبية».

وفي الأدعية والعبادات له: «مصباح المتهجّد» و«مختصر المصباح» و«مناسك الحج» و«مختصر عمل اليوم والليلة» و«هداية المسترشد وبصيرة المتعبّد».

وفي التاريخ له: «مقتل الحسين عليه السلام» و«مختصر أخبار المختار الثقفي».

وفي اصول العقائد والفقه له: «الاقتصاد» وهو هذا الكتاب، وسيأتي الكلام عنه مفرداً في آخر ترجمة الشيخ رحمه الله[1].

أولاده: خلّف الشيخ الطوسي رحمه الله ولداً وابنتين.

أما ولده فقد تقدّم ذكره في تلامذة الشيخ، وهو الشيخ أبو علي الحسن الطوسي الثقة، الملقّب بالمفيد الثاني لجلالته، وفضله وعلوّ منزلته بين علماء الطائفة واضح الظهور، قرأ على والده جميع تصانيفه، له كتاب «الأمالي» و«شرح النهاية» لوالده[2].

وأما بنات الشيخ فكانتا من حملة العلم وربّات الإجازة ومن أهل الدراية

---

(١) مصنّفات الشيخ ذكرها أكثر من ترجم له كابن شهر آشوب في معالم العلماء: ١٤٩، والسيّد بحرالعلوم في الفوائد الرجالية ٣: ٢٢٩ ـ ٢٣٤، وذكرها هو في ترجمة نفسه في كتابه الفهرست: ٢٤٠، وذكرها من العامّة إسماعيل باشا البغدادي في هداية العارفين ٢: ٧٢.

(٢) انظر: فهرست الشيخ منتجب الدين: ٤٦، طرائف المقال ١: ١١٩.

والرواية.

واحدة منهن هي جدّة السيّد رضي الدين بن طاووس على ما ذكره هو في كتاب «الإقبال» قال: محمّد بن الحسن الطوسي جدّ والدي من قبل أمه[1].

والثانية هي أمّ ابن إدريس الحلّي كما في «الرياض» وغيره.

قال صاحب «رياض العلماء»: بنتا الشيخ الطوسي، كانتا فاضلتين عالمتين، وكانت إحديهما أمّ ابن ادريس، وقد أجازهما بعض العلماء ولعل المجيز أخوهما الشيخ أبو علي ابن الشيخ الطوسي أو والدهما الشيخ الطوسي[2].

وفاته: لم يزل الشيخ﷫ في النجف الأشرف مشغولاً بالتدريس والتأليف، والهداية والإرشاد، وبثّ الأحكام الشرعية مدة إثنتي عشرة سنة حتّى أدركته المنيّة ووافاه الأجل، وكانت وفاته ليلة الاثنين، الثاني والعشرين من المحرّم سنة ٤٦٠ هـ، وعمَّر خمساً وسبعين سنة.

وتولّى غسله ودفنه تلميذه الحسن بن مهدي السليقي، والشيخ أبو محمّد الحسن بن عبد الواحد العين زربي، والشيخ أبو الحسن اللؤلؤي.

ودفن بداره بوصيّة منه، وتحوّلت الدار مسجداً، في الموضع المعروف اليوم بـ«مسجد الطوسي» وهو من أشهر مساجد النجف الأشرف.

كلمة حول هذا الكتاب: والكلام في هذه الفقرة يقع في عدّة نقاط:

الأولى (في موضوع الكتاب): كتاب «الاقتصاد» مع صغر حجمه وإيجاز عباراته يتألّف من قسمين، الأوّل: في العقائد، وقد استعرض فيه الشيخ﷫ أمّهات المسائل الكلاميّة في التوحيد، والعدل، والنبوّة، والإمامة، والمعاد.

---

(١) إقبال الأعمال ١: ١٩٨. انظر أيضاً: خاتمة المستدرك ٢: ٤٢٧ و٣: ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) رياض العلماء ٥: ٤٠٩. واستبعده المحدث النوري في خاتمة المستدرك ٢: ٤٥٨ و٣: ٤٥.

والقسم الثاني: في الفقه، وقد تعرض فيه لأهمّ الفروع الفقهية في أبواب الطهارة، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج، والجهاد.

فموضوع الكتاب هو: ما يجب معرفته على العباد من أصول العقائد والعبادات الشرعيّة، وعلى وجه الإختصار.

الثانية (في نسبة الكتاب): لا شك بين العلماء والمحقّقين قديماً وحديثاً في نسبة هذا الكتاب لشيخ الطائفة وثبوته له بنحو الجزم واليقين، فقد ذكره الشيخ في ضمن كتبه التي ذكرها في ترجمة نفسه في كتابه «الفهرست»[١]، وذكره له ابن شهر آشوب في «معالم العلماء»[٢]، والعلّامة المجلسي في «بحار الأنوار» في الفصل الأول الذي عقده لبيان الأصول المأخوذ منها في كتابه البحار[٣]، والسيّد بحرالعلوم في «الفوائد الرجالية»[٤]، والطهراني في «الذريعة»[٥] وغيرهم، ومن العامّة: إسماعيل باشا البغدادي في «هدية العارفين في أسماء المؤلّفين وآثار المصنّفين»[٦].

الثالثة (في تسمية الكتاب): ورد في واحدة من النسخ الخطّية المتوفّرة لدينا ـ وهي نسخة مكتبة الإمام الرضا عليه السلام في مشهد المقدّسة ـ في آخرها العبارة التالية من الناسخ: «تمّ كتاب الاقتصاد الهادي إلى طريق الحقّ والرشاد». ولم يرد

(١) الفهرست للشيخ الطوسي: ٢٤٠.

(٢) معالم العلماء: ١٤٩.

(٣) بحار الأنوار ١: ٧.

(٤) الفوائد الرجالية ٣: ٢٣٠.

(٥) الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٢٦٩.

(٦) هدية العارفين ٢: ٧٢.

هذا العنوان في متن الكتاب ولا في أوّله ـ في هذه النسخة ـ بل هو في ضمن عبارة الناسخ في آخر الكتاب.

وذكره العلّامة الطهراني في «الذريعة إلى تصانيف الشيعة» بعنوان: «الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد».

ولم يرد هذا العنوان في شيء من النسخ الأخرى، ولا في مقدّمة الشيخ‌ﷺ لهذا الكتاب، ولا في كتب التراجم، ولا ممّن تعرّض لذكر مصنّفاته.

وقد ذكره الشيخ‌ﷺ في «الفهرست»[١] ـ عند ترجمة نفسه وتعداد مصنّفاته ـ بعنوان «الاقتصاد فيما يجب على العباد»، وكذا ذكره ابن شهر آشوب في «معالم العلماء»[٢]، والسيّد إعجاز حسين في «كشف الحجب والأستار عن أسماء الكتب والأسفار»[٣]، والبروجردي في «طرائف المقال»[٤]، وإسماعيل باشا البغدادي في «هدية العارفين»[٥]، واكتفى العلّامة المجلسي في بحار الأنوار بـ«كتاب الاقتصاد».

ومن هنا، فالأرجح عندنا ـ إن لم يكن هو المتعيّن ـ في تسمية الكتاب، هو ما سمّاه به صاحبه ومصنّفه في «الفهرست»، وكذا ابن شهر آشوب في «معالم العلماء».

وأما تسمية الكتاب بـ«الاقتصاد فيما يتعلّق بالإعتقاد» كما في طبعته

---

(١) الفهرست: ٢٤١.

(٢) معالم العلماء: ١٤٩.

(٣) كشف الحجب والأستار: ٥٦.

(٤) طرائف المقال: ٢: ٤٦٥.

(٥) هدية العارفين ٢: ٧٢.

الأولى، فإنّها مع مخالفتها لتصريح المصنّف في «الفهرست»، فإنَّها أخصّ من موضوع الكتاب.

وعليه: فالصحيح في تسميته هو: **«الاقتصاد فيما يجب على العباد»**.

الرابعة (أبرز ما اختصّ به الكتاب): يعتبر كتاب «الاقتصاد» من أهمّ المصادر العقائدية المصنَّفة في القرن الخامس الهجري، وأكثرها عمقاً ودقّة في بيان آراء الإماميّة وإبراز خصائص الفكر الإمامي، ولعلّ أظهر ما امتاز به هذا الكتاب هو إبراز ذاتية واستقلالية الفكر العقيدي عند الإماميّة وعدم تبعيّته للمعتزلة كما يظنّ البعض قديماً من تأثّر الفكر الإمامي بالمعتزلة وتبعيّته له حيث لاحظوا التقاء الإماميّة والمعتزلة في بعض المسائل الكلاميّة كمسألة التحسين والتقبيح العقليين، ومسألة نفي الرؤية، ومسألة العدل وخلق الأفعال، وغير ذلك من موارد الإلتقاء.

إلّا أنَّ ما صنعه المصنّف‏ﷺ في كتابه هذا في كيفيّة عرض آراء الإماميّة والاستدلال عليها بالبراهين المحكمة، وعرضه لآراء مشايخ المعتزلة وتفنيدها، أظهر جليّاً بطلان دعوى التبعية، وأظهر بوضوح استقلالية الفكر الإمامي في مسائل الفكر والعقيدة.

مع أنَّ بطلان هذه الدعوى لا يحتاج إلى مزيد بيان وتأمّل؛ وذلك لأسبقيّة الإماميّة وأقربيّتهم من منابع الرسالة، مع تأخّر نشوء المعتزلة إلى ما بعد زمان الحسن البصري أي في زمان واصل بن عطاء المتوفّى سنة ١٣١ هـ، وعمرو بن عبيد المتوفّى سنة ١٤٤ هـ.

مع أنَّه كان في رجال الشيعة الأوائل الكثير ممّن بحث مسائل العقيدة على طريقة المتكلّمين ومنهج العقل، وسلكوا فيها طريقة البحث العلمي العقلي، وذلك

قبل ظهور المعتزلة كفرقة وتبلور أفكارها واشتهارها، أمثال هشام بن الحكم، وهشام بن سالم، ومحمّد بن النعمان المعروف بمؤمن الطاق، وحمران بن أعين، وقيس الماصر، وغيرهم.

وقول الإمام الصادق عليه السلام ليونس بن يعقوب عند مجيء الشامي للمناظرة: أخرج إلى الباب فانظر من ترى من المتكلّمين فأدخله[١]. ومناظرة هشام بن الحكم وإفحامه لعمرو بن عبيد المعتزلي في مسجد البصرة وإبطاله لمذهبه خير دليل على ما تقدّم[٢].

ومن تتبّع في تراجم رجال الشيعة ومصنّفاتهم يجد الكثير من الأوائل ممّن اشتغل بعلم الكلام والمنهج العقلي في نشر ونصرة العقيدة الحقّة. كلّ ذلك يثبت استقلاليّة وذاتيّة الفكر العقيدي للشيعة الإماميّة، وهذا ما أبرزه المصنّف رحمه الله جليّاً في كتابه «الاقتصاد».

النسخ المعتمدة في تحقيق هذه الطبعة: اعتمدنا في تحقيق هذه الطبعة من كتاب «الاقتصاد فيما يجب على العباد» على خمس نسخ خطّية وهي:

الأولى: نسخة خطّية من مكتبة الإمام الحكيم العامة، في النجف الأشرف، برقم ١٠٨٤، وهي بخط العلّامة الشيخ محمّد طاهر السماوي، كتبت بتاريخ ١٣٣٦ هـ، ورمزنا لها بـ«أ».

الثانية: نسخة خطّية من مكتبة الشيخ علي كاشف الغطاء، في النجف الأشرف، وهي مجهولة الناسخ وتاريخ النسخ، وهي نسخة غير تامّة، تنتهي إلى أوائل كتاب الصلاة، ورمزنا لها بـ«ب».

---

(١) الكافي للكليني ١: ١٧١ حديث ٤.

(٢) الكافي للكليني ١: ١٦٩ حديث ٣، مناظرة هشام بن الحكم لعمرو بن عبيد.

الثالثة: نسخة مصوّرة عن مخطوطة في مكتبة جامعة طهران، بخطّ عبد المجيد بن مظفر التوبلي الكوري، كتبها بتاريخ ١٠٤٤ هـ، وهي نسخة تامّة جيّدة الخط، ورمزنا لها بـ«ج».

الرابعة: نسخة خطّية من مكتبة السيّد المرعشي النجفي، في قم المقدّسة، برقم ١١/٣٦٩٤، وفي آخرها: «كتبها ابن نور الدين مرتضى الحسيني في شهر رجب سنة ١١٢٦ هـ». وهي نسخة تامّة كاملة جيّدة الخط، ورمزنا لها بـ«د».

الخامسة: نسخة خطّية من مكتبة الإمام الرضا عليه السلام، في مدينة مشهد المقدّسة، برقم ١٨٦٥٩، وهي نسخة جيّدة الخط، ولا تخلو من سقط وبياض في بعض صفحاتها، وكتب في آخرها: «تمّ كتاب الاقتصاد الهادي إلى طريق الحقّ والرشاد، من تصانيف شيخ الطائفة شيخنا أبو جعفر محمّد بن الحسن الطوسي قدس اللّه روحه ونوّر ضريحه ورزقنا من أنوار علمه ولمعات أنواره بالنبيّ وآله المعصومين صلوات اللّه عليه وعليهم إلى يوم الدين، على يد أفقر العباد إلى اللّه سلمان بن خليل اللّه، اللّهمّ اغفر لهما بحرمة محمّد وآله الطيبين، في ليلة الاثنين الثامن من ذي الحجّة الحرام سنة ثمانين بعد الألف».

ورمزنا لها بـ«هـ».

هذه هي النسخ المعتمدة في تحقيق هذه الطبعة للكتاب.

وللفائدة، فإنَّ هناك نسخاً خطّية أخرى للكتاب، ذكر بعضها الطهراني صاحب «الذريعة» كنسخة السيّد محمّد حفيد السيّد الطباطبائي صاحب العروة الوثقى، ونسخة الفقيه الشيخ محمّد حسين القمشيي النجفي، وهناك نسخة أخرى خطّية وهي نسخة في مكتبة العلّامة السيّد محمّد علي الروضاتي بإصفهان، كتبت بخط السيّد محمّد بن زين العابدين الموسوي يوم الأربعاء ١٥ جمادى الأولى سنة

١٢٦٧ هـ. راجعناها في موارد قليلة أشرنا إليها في الهامش بعنوان «نسخة الروضاتي».

منهجيّة التحقيق، وعملنا في الكتاب: تقدّمت الإشارة إلى النسخ المعتمدة في تحقيق هذه الطبعة من الكتاب، وقد اقتصر عملنا على التالي:

١ ـ مقابلة النسخ المتقدّمة، واختيار ما هو الأصحّ والأنسب بحقّ العبارة في موارد اختلاف النسخ، ونشير في الهامش إلى موارد الإختلاف المهمّة.

مع المبالغة في ضبط المتن في خصوص العبارات المشكلة وموارد الإختلاف، ويكون بترجيح أحد النسخ ـ في مثل هذه الموارد ـ بعد مراجعة عبارات المصنّف في كتبه الأخرى، أو من نقل عنه نصَّ عبارته غالباً.

٢ ـ ضبط النص وفق القواعد المتعارفة في التحقيق.

٣ ـ تخريج الآيات القرآنية الكريمة.

٤ ـ تخريج الروايات من منابعها الأصليّة.

٥ ـ تخريج الأقوال وإرجاعها إلى مصادرها، أو مصادر أخرى ذكرتها أو أشارت إليها.

٦ ـ شرح المفردات اللغويّة التي تحتاج إلى بيان وإيضاح.

٧ ـ إدراج تراجم مختصرة للأعلام والأماكن والطوائف الواردة في المتن.

٨ ـ التعليق على بعض الموارد المهمّة، إمّا للتأييد أو لزيادة الإيضاح، مع مراعاة الإختصار والإيجاز الذي روعي في أصل الكتاب.

كلمة الختام: وفي الختام أسجّل الشكر والتقدير لمدير المركز حجّة الإسلام السيّد جعفر الخلخالي والإخوة الاعزّة في لجنة المقابلة السيّد إسماعيل الموسوى والشيخ علي الأراكي والشيخ محمود ضياء التوحيدي ولكلّ من أسهم في إنجاز

هذا الكتاب، وأخصّ بالذكر سماحة السيّد عباس بني هـاشمي بـيدگلي، لقـيامه بمراجعة الكتاب والتعاليق والهوامش، ولما أسداه من مـلاحظات عـلميّة قـيّمة، فجزاهم اللّه خير جزاء المحسنين.

والحمد للّه ربّ العالمين، والصلوة والسلام على خـير خـلقه مـحمّد وآله الطيبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين، آمين آمين.

محمّد كاظم الموسوي

بين الائمة الراشدين

... حججه والغرر الباهرة وسلم تسليماً وبعد فاني ممتثل

ما رسمه الشيخ الاجل اطال الله بقاه وعضده كافة اوليائه

اياه وامتداد زمانه وجعل ما خوله من محبته العلم واهله و

ايثار الدين وصرف همه اليه وحببه اليه ما يكسبه الجمال

عاجلاً ويثمر الخلاص آجلاً من املاء مختصر مشتمل على بيان ما يجب

اعتقاده ومعرفته ويلزم العمل به والمصير اليه مما لا يخلو منه

مكلف في حال من الاحوال وان اقرن ذلك بادلة واضحة وبراهين

نيرة لا اطول القول فيها فيمله ولا اقتصر على الاتيان على الغرض

فيقصر دونه واتبع ذلك بما يجب العمل به من العبادات على وجه

الاختصار مما لا يستغني عنه فان الكتب المعمولة في الاصول

الصفحة الأولى من نسخة «د»

يجوز الإجهاز على جريحهم ويتبع مدبرهم ويقتل أسيرهم والآخر لا
يكون لهم فيه رئيس فهؤلاء لا يجاز على جريحهم ولا يقتل أسيرهم ولا
يجوز سبي ذراري الفريقين ويغنم من أموالهم ما حواه العسكر
وما لم يحوه فلا يتعرض له بحال والمحارب كل من أظهر السلاح وأخاف
الناس سواء كان في بر أو بحر أو سفر أو حضر فهؤلاء يجب قتالهم على
وجه الدفع عن النفس والمال فإن أدى إلى قتلهم لم يكن على الدافع
شيء واللص محارب وتفصيل ذلك بيناه في النهاية وفي المبسوط
لا نطول بذكره ههنا وقد امتثلت ما رسمه الشيخ الأجل أطال الله
بقاءه من ذكر جمل في كل باب ولم أطول القول فيه فيمله ويشق عليه
ولا قصرت في الإتيان بما يجب معرفته وذكرت جملة من العبادات
لا بد من معرفتها ليقع الفعل بحسبها ولم أطنب القول فيه فإن كتبي
في الفقه وشروحها كالنهاية وغيرها ومتى وقع نشاط لما [illegible] على
التهذيب رجع إليهما وأرجو أن يكون ذلك موافقاً
لغرضه ملائماً لإيثاره والله المشكور على
ما وفق من خدمته والمسارعة إلى امتثال
مرسومه وهو حسبي ونعم الوكيل
والحمد لله رب العالمين
وصلواته على النبي و
آله الطاهرين
تم الكتاب في شهر رجب المرجب سنة [illegible]

الصفحة الأخيرة من نسخة «د»

...زمانه وجعل ما اخر له

...ه وايثار الذين في صرف الهمة اليه

...دينه ما يكسبه الجمال عاجلا ويثمر الخلاص آجلا

من املاء مختصر يشتمل على بيان ما يجب اعتقاده ومعرفته

ويلزم العمل به والمصير اليه مما لا يخلو منه مكلف في

حال من الاحوال وان اقرن ذلك بادلة واضحة وبراهين

نيرة لا اطول فيها فيمله ولا اقصر عن الابانة

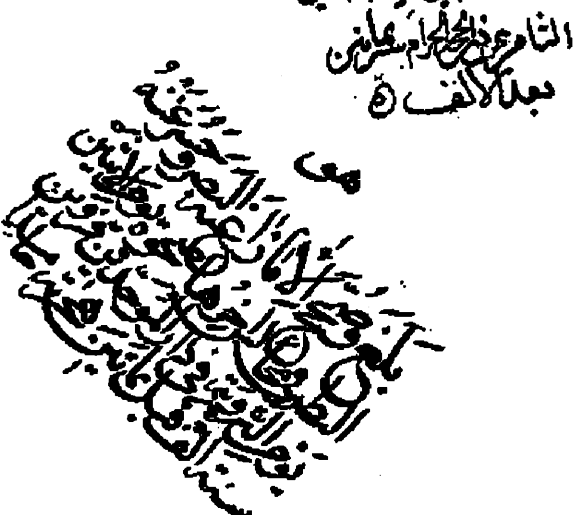
عن الغرض فيخل بمضمونه واتبع ذلك بما يجب فعله من

...العبادات على وجه الاختصار مما لا يستغنى عنه

فان

الصفحة الأولى من نسخة «هـ»

تم كتاب الاقتصاد الهادي الى طريق الحق والرشاد
من تصانيف شيخ الطائفة شيخنا ابو جعفر محمد بن الحسن
الطوسي قدس الله روحه ونور ضريحه ورزقنا من
انوار علمه ولمعات انواره بالنبي والائمة المعصومين
صلوات الله عليه وعليهم الى يوم الدين على يد احقر
العباد الى الله سليمان بن [illegible] الله اللهم اغفر لهما بحرمة
محمد وآله الطيبين في ليلة الاثنين
الثامن عشر ذي الحجة الحرام سنة ثمانين
بعد الالف ه



الصفحة الأخيرة من نسخة «هـ»

بسم الله الرحمن الرحيم[١]

(الحمد لله على سوابغ نعمه، وتتابع مننه، وترادف إنعامه، وتوالي إفضاله، وله الشكر الجزيل على جزيل فواضله، وكريم مواهبه، وصلّى الله على سيّد أنبيائه، وخاتم أصفيائه، محمّد النبيّ المنتجب، من أشرف العناصر، وأكرم المناسب[٢]، وعلى آله الطيّبين)[٣] (الأئمّة الراشدين، النجوم الزاهرة، والغرر الباهرة، وسلّم تسليماً.

وبعد:

فإنّي ممتثل ما رسمه الشيخ الأجلّ[٤] أطال الله بقاه، وعضد كافّة أوليائه

---

(١) في «ب» زيادة: وبه نستعين.

(٢) في «ج»: المناصب.

(٣) بين القوسين ليس في «د» و«هـ»، في النسخة بياض.

(٤) لم يتبيّن لنا ـ والظاهر لغيرنا أيضاً ـ من هو المراد بـ(الشيخ الأجلّ)، ولا يحتمل كونه الشيخ المفيد ولا السيّد المرتضى قطعاً، وذلك لأنّ الشيخ الطوسي ترحّم على السيّد المرتضى في مباحث هذا الكتاب ومعنى هذا أنّ الكتاب مؤلّف بعد وفاة المرتضى، والمفيد أسبق وفاة، فالمرتضى توفّي في سنة ٤٣٦ هـ، والشيخ المفيد توفّي في سنة ٤١٣ هـ، فلا يحتمل كون (الشيخ

⟵

بطول أيّامه، وامتداد زمانه، وجعل ما خوّله من محبّة العلم وأهله)[١]، وإيـثار[٢] الدين، وصرف الهمّة إليه، وحبّه لديه[٣]، ممّا[٤] يكسبه الجـمال عـاجلاً، ويـثمر الخلاص آجلاً، من إملاء مختصر يشتمل[٥] على بيان ما يجب اعتقاده ومعرفته، ويلزم العمل به، والمصير إليه، ممّا لا يخلو منه مكلّف في حال من الأحوال، وأن أُقرّب[٦] ذلك بأدلّة واضحة، وبراهين نيّرة، لا أُطوّل القول فيها فيملّه، ولا أقـصّر عن[٧] الإتيان على الغرض فيحصر دونه، وأُتبع ذلك بما يـجب العـمل بـه مـن

الأجلّ) هو المفيد أو المرتضى، مضافاً إلى أنّ عبارة الشيخ هنا ـ في المقدّمة ـ صريحة في حياة هذا الشيخ الأجلّ حين تصنيف الكتاب، لدعائه له بطول البقاء.

وكذا لا يحـتمل كون (الشيخ الأجلّ) هو الغضائري، ولا ابن الحـاشر، ولا ابـن الصـلت الأهوازي وذلك لتقدّم وفاتهم على وفاة السيّد المرتضى.

ثمّ إنّ في عبارات الشيخ هنا ـ في المقدّمة ـ ما يوحي إلى أنّه من أجلّاء تلامذته خصوصاً قوله: ما خوّله من محبّة العلم، وصرف الهمّة لديه، ويكسبه الجمال عـاجلاً ويـثمر الخـلاص آجلاً. فإنّها تدلّ على توسّم الشيخ وتفأّله له بمستقبل ومقام علمي في العاجل. وهذا يناسب كون (الشيخ الأجلّ) هو أحد تلامذته الأجلّاء، والله العالم.

(١) بين القوسين ليس في «هـ»، في النسخة بياض.

(٢) في «أ»: وإيثاره.

(٣) وحبّه لديه: لم ترد في «ج».

وفي «ب» و«د»: وحبب إليه.

(٤) في «ب» و«د» و«هـ»: ما.

(٥) في «د»: مشتمل.

(٦) في «د»: أقرر.

(٧) في «ب» و«ج» و«د»: على.

العبادات على وجه الاختصار، ممّا لا يستغنى عنه، (فإنّ الكتب المعمولة في الأصول والفروع كثيرة غير أنّها مبسوطة جدّاً، أو مختصرة لا تأتي على الغرض. وأنا ممتثل ما رسمه، ومجيب إلى ما دعا إليه وآثره، ومن الله تعالى[١] أستمدّ المعونة، وإيّاه أسأل التوفيق[٢])[٣] فهما المرجوان من جهته[٤]، والمسؤلان من قبله[٥].

وقد رتّبته على فصول[٦].

(١) في «ج»: ومن الله الكريم.

(٢) في «ج»: زيادة: لاتمامه.

(٣) بين القوسين ليس في «هـ» في النسخة بياض.

(٤) في «د»: من فضله.

(٥) في «ب» و«د» زيادة: إن شاء الله.

وفي «ب»: (والمستمدّان من جهته) بدل (والمسؤلان من قبله).

(٦) وقد رتّبته على فصول: أثبتناه من «ج»، لم ترد في بقيّة النسخ، وفي «هـ» بياض.

فصل

فيما يلزم المكلّف

الذي يلزم المكلّف أمران: علم وعمل. فالعمل تابع للعلم ومبنيّ عليه، والذي يلزم العلم به أمران: التوحيد والعدل.

فالعلم بالتوحيد لا يتكامل إلّا بمعرفة خمسة أشياء:

أحدها: معرفة ما يتوصّل به إلى معرفة الله تعالى.

والثاني: معرفة الله على جميع صفاته.

والثالث: معرفة كيفية استحقاقه لتلك الصفات.

والرابع: معرفة ما يجوز عليه وما لا يجوز.

والخامس: معرفته بأنّه واحد لا ثاني له في القِدَم.

والعدل لا يتمّ العلم به إلّا بعد العلم بأنّ أفعاله كلّها حكمة وصواب، وأنّه ليس في أفعاله قبيح، ولا إخلال بواجب.

ويتفرّع من ذلك وجوب معرفة خمسة أشياء:

أحدها: معرفة حُسن التكليف وبيان شروطه وما يتعلّق به.

والثاني: معرفة النبوّة وبيان شروطها.

والثالث: معرفة الوعد والوعيد وما يتعلّق بهما.

والرابع: معرفة الإمامة وشروطها.

والخامس: معرفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وأنا إن شاء الله أُبيّن فصلاً فصلاً من ذلك على أخصر ما يمكن وأوجزه، وأُردف ذلك بما يجب العمل به[١] من الشرعيّات على هذا المنهاج إن شاء الله، ومن جهته التوفيق والتسديد[٢].

(١) في «أ»: العلم به.

(٢) من أوّل هذا الفصل إلى قوله (والتسديد) ليس في «هـ»، في النسخة بياض.

فصل

في ذكر بيان ما يتوصّل به إلى ما ذكرناه

لا طريق إلى معرفة هذه الأصول التي ذكرناها (إلّا بالنظر[١] في طرقها، ولا يمكن الوصول إلى معرفتها من دون النظر، وإنّما قلنا ذلك لأنّ الطرق إلى معرفة الأشياء أربعة لا خامس لها.

أوّلها: أن يعلم الشيء ضرورةً لكونه مركوزاً في العقول، كالعلم بأنّ الإثنين أكثر من واحد، وأنّ الجسم الواحد لا يكون في مكانين في حالة واحدة، وأنّ الجسمين لا يكونان في مكان واحد في حالة واحدة، والشيء لا يخلو من أن يكون ثابتاً أو منتفياً، وغير ذلك ممّا هو مركّز في العقول.

والثاني: أن يعلم من جهة الإدراك إذا أدرك وارتفع اللبس كالعمل بالمشاهدات والمدركات لسائر[٢] الحواس.

---

(١) سيتناول المصنّف مفصّلاً في فصل (الكلام في العوض) مبحث المعرفة، ووجوب النظر، وتوليده للعلم، وأقسام العلم وغير ذلك.

(٢) في «ج»: بسائر.

والثالث: أن يعلم بالأخبار، كالعلم بالبلدان، والوقائع، وأخبار الملوك وغير ذلك.

الرابع: أن يعلم بالنظر والاستدلال.

والعلم بالله تعالى ليس بحاصل)[١] من الوجه الأوّل؛ لأنّ ما يعلم ضرورة لا يختلف العقلاء فيه بل يتّفقون عليه، ولذلك لا يختلفون في أنّ الواحد لا يكون أكثر من إثنين، وأنّ الشبر لا يطابق الذراع، والعلم بالله فيه خلاف بين العقلاء، فكيف يجوز أن يكون ضروريّاً، وليس الإدراك أيضاً طريقاً إلى العلم بمعرفة الله تعالى؛ لأنّه تعالى ليس بمُدْرَك بشيء من الحواس على ما سنبيّنه فيما بعد[٢]، ولو كان مُدْرَكاً محسوساً لأدركناه مع صحّة حواسّنا وإرتفاع الموانع المعقولة.

والخبر أيضاً لا يمكن أن يكون طريقاً إلى معرفته؛ لأنّ الخبر الذى يوجب العلم هو ما كان مستنداً إلى مشاهدة وإدراك، كالبلدان والوقائع وغير ذلك، وقد بيّنّا أنه ليس بمُدرَك، والخبر الذي لا يستند إلى الإدراك لا يوجب العلم.

ألا ترى أنّ جميع المسلمين يُخبرون مَن خالفهم بصدق محمّد ﷺ فلا يحصل لمخالفهم العلم به؛ لأنّ ذلك طريقه الدليل، وكذلك جميع الموحّدين يخبرون الملحدة بحدوث العالم فلا يحصل لهم العلم به؛ لأنّ ذلك طريقه الدليل، فإذا بطل أن يكون طريق معرفته الضرورة أو المشاهدة أو الخبر لم يبق إلّا أن يكون طريقه النظر[٣].

فإن قيل: أين أنتم عن تقليد الآباء والمتقدّمين؟.

---

(١) بين القوسين لم يرد في «هـ»، في النسخة بياض.

(٢) يأتي في فصل (ما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز).

(٣) في «ج»: للنظر.

قلنا: التقليد إن أُريد به قبول قول[١] الغير من غير حجّة ـ وهو حقيقة التقليد ـ فذلك قبيح في العقول؛ لأنّ فيه إقداماً على ما لا يأمن كون ما يعتقده عند التقليد[٢] جهلاً؛ لتعرّيه[٣] من الدليل، والإقدام على ذلك قبيح في العقول، ولأنّه ليس في العقول تقليد الموحّد أولى من تقليد الملحد إذا رفعنا النظر والبحث عن أوهامنا، ولا يجوز أن يتساوى الحقّ والباطل.

فإن قيل: نقلّد[٤] المحقّ دون المبطل.

قلنا: العلم بكونه محقّاً لا يمكن حصوله إلّا بالنظر، لأنّا إن علمناه بتقليد آخر أدّى إلى التسلسل، وإن علمناه بدليل فالدليل الدالّ على وجوب القبول منه يُخرجه من باب التقليد، ولذلك لا يكون[٥] أحدنا مقلّداً للنبي أو المعصوم فيما نقبله[٦] منه؛ لقيام الدليل على صحّة ما يقوله.

وليس يمكن أن يقال: يُقلّد الأكثر ويرجع إليهم، وذلك لأنّ الأكثر قد يكونون على ضلال، بل ذلك هو المعتاد المعروف، ألا ترى أنّ الفِرق المحقّة[٧] بالإضافة إلى الفرق المبطلة[٨] جزء من كلّ وقليل من كثير.

---

(١) قول: لم ترد في «أ».

(٢) عند التقليد: لم ترد في «أ»، وفي «هـ»: غير التقليد.

(٣) في «أ» و«ب»: لتفرّده.

(٤) كذا في نسخة الروضاتي وفي جميع النسخ: تقليد.

(٥) في «ج» و«د»: لم يكن، وفي «هـ»: ليس.

(٦) كذا في نسخة الروضاتي وفي الجميع: يقبله.

(٧) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: المبطلة.

(٨) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: المحقّة.

ولا يمكن أن يُعتبر أيضاً بالزهد والورع؛ لأنّ في مثل ذلك يتّفق في المبطلين، فلذلك ترى رهبان النصارى على غاية العبادة ورفض الدنيا مع أنّهم على باطل، فعُلم بذلك أجمع فساد التقليد.

فإن قيل: هذا القول يؤدّي إلى تضليل أكثر الخلق وتكفيرهم؛ لأنّ أكثر مَن تعنون من العقلاء لا يعرفون ما يقولونه من[1] الفقهاء والأدباء والرؤساء والتجّار وجمهور العوام ولا يهتدون إلى ما يقولونه، وإنّما يختصّ بذلك طائفة يسيرة من المتكلّمين، وجميع من خالفهم يُبدّعهم في ذلك، ويؤدّي إلى تكفير الصحابة والتابعين وأهل الأمصار؛ لأنّه معلوم أنّ[2] أحداً من الصحابة والتابعين لم يتكلّم فيما تكلّم فيه[3] المتكلّمون ولا سمع منه حرف واحد، ولا نُقل عنهم شيء منه، فكيف يقال بمذهب (يؤدّي إلى تكفير أكثر الأمّة)[4] وتضليلها، وهذا باب ينبغي (أن يزهد فيه ويرغب)[5] عنه.

قيل: هذا غلط فاحش، وظنّ بعيد، وسوء ظنّ بمن أوجب النظر المؤدّي إلى معرفة الله تعالى، ولسنا نريد بالنظر المناظرة والمحاجّة والمخاصمة والمحاورة التي يتداولها المتكلّمون وتجري بينهم، فإنّ جميع ذلك صناعة فيها فضيلة وإن لم تكن واجبة، وإنّما أوجبنا[6] النظر الذي هو الفكر في الأدلّة الموصلة إلى توحيد

---

(١) من: لم ترد في «أ».

(٢) في «ج» و«د»: لأنّ.

(٣) في «هـ»: به.

(٤) بين القوسين لم يرد في «هـ»، في النسخة بياض.

(٥) بين القوسين لم يرد في «هـ»، في النسخة بياض.

(٦) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: أوجب.

الله تعالى وعدله ومعرفة نبيّهﷺ وصحّة ما جاء به، وكيف يكون ذلك منهيّاً عنه أو غير واجب، والنبيّﷺ لم يوجب القبول منه على أحد إلّا بعد إظهار الأعلام المعجزة[١] من القرآن وغيره، ولم يقل لأحد أنّه يجب عليك القبول من غير آية ولا دلالة.

وكذلك تضمّن[٢] القرآن من أوّله إلى آخره التنبيه على الأدلّة، ووجوب النظر.

قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمٰاوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَمٰا خَلَقَ اللّٰهُ مِنْ شَيْءٍ﴾[٣]. وقال: ﴿أَفَلاٰ يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمٰاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبٰالِ كَيْفَ نُصِبَتْ * وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾[٤] وقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلاٰ تُبْصِرُونَ﴾[٥] وقال: ﴿قُتِلَ الْإِنْسٰانُ مٰا أَكْفَرَهُ * مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ * مِنْ نُطْفَةٍ خَلَقَهُ﴾[٦] الآية، وقال: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمٰاوٰاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلاٰفِ اللَّيْلِ وَالنَّهٰارِ لَآيٰاتٍ لِأُولِي الْأَلْبٰابِ﴾ إلى قوله: ﴿إِنَّكَ لاٰ تُخْلِفُ الْمِيعٰادَ﴾[٧] وقال: ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسٰانُ إِلىٰ طَعٰامِهِ * أَنّٰا صَبَبْنَا الْمٰاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا﴾ إلى قوله ﴿مَتٰاعًا لَكُمْ وَ

---

(١) في «د»: بالمعجزة.

(٢) في «هـ»: يضمن.

(٣) سورة الأعراف: ١٨٥.

(٤) سورة الغاشية: ١٧ ـ ٢٠.

(٥) سورة الذاريات: ٢١.

(٦) سورة عبس: ١٧ ـ ١٩.

(٧) سورة آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩٤.

لِأَنْعَامِكُمْ﴾[١] وقال: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ﴾ إلى قوله ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[٢] وقال: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[٣] و﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[٤] و﴿لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[٥] و﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[٦] يعني: عقل[٧]، وغير ذلك من الآيات التي تعدادها يطول.

وكيف يحثّ تعالى على النظر، وينبّه على الأدلّة وينصبها، ويدعو إلى النظر فيها ومع ذلك يحرمها؟ إنّ ذلك[٨] لا يتصوّره إلّا غبيّ[٩] جاهل.

فأمّا من أومى إليه من الصحابة والتابعين، وأهل الأمصار[١٠] من الفقهاء والفضلاء والتجّار والعوام، فأوّل ما فيه أنّه غير مُسلَّم، بل كلام الصحابة والتابعين مملوء من ذلك، وهو شائع وذائع في خطب أمير المؤمنين عليه السلام في الاستدلال على

---

(١) سورة عبس: ٢٤ ـ ٣٢.

(٢) سورة المؤمنون: ١٢ ـ ١٤.

(٣) سورة الرعد: ٣، والروم: ٢١، والزمر: ٤٢، والجاثية: ١٣.

(٤) سورة الرعد: ٤، والنحل: ١٢، والروم: ٢٤. وفي «هـ» بدلها ﴿لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾.

(٥) سورة آل عمران: ١٩٠، وص: ٤٣، والزمر: ٢١.

(٦) سورة ق: ٣٧.

(٧) هذا المعنى مروي عن الإمام موسى بن جعفر عليه السلام كما في رواية هشام بن الحكم في صفة العقل، وهو مروي عن ابن عباس وقتادة أيضاً.

انظر: الكافي١: ١٦، تفسير التبيان٩: ٣٧٤، تفسير مجمع البيان٩: ٢٤٩، تفسير الطبري ٢٦: ٢٢٨.

(٨) في «ج» و«د»: هذا.

(٩) في «د»: لا يتصوّر إلّا عن.

(١٠) في «د»: الأعصار.

الصانع، والحثّ على النظر والفكر في إثبات الله تعالى معروف مشهور[١]، وكذلك كلام الأئمّة عليهم السلام من أولاده، وعلماء المتكلّمين في كلّ عصر معروفون مشهورون.

وكيف يجحد ذلك وينكر وجوده وقد روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: **أعرفكم بنفسه أعرفكم بربه**[٢].

وقال أمير المؤمنين عليه السلام في خطبته المعروفة: **أوّل عبادة الله معرفته، وأصل[٣] معرفته توحيده، ونظام توحيده نفي الصفات عنه، لشهادة العقول أنّ من حلّته الصفات مخلوق[٤]، وشهادتها أنّه خالق ليس بمخلوق. ثمّ قال: بصنع الله يستدلّ عليه، وبالعقول يعتقد معرفته، وبالنظر تثبت حجّته، معلوم بالدلالات، مشهور بالبيّنات**[٥]. إلى آخر الخطبة.

وخطبه في هذا المعنى أكثر من أن تحصى.

وقال الحسن عليه السلام: **والله ما يعبد الله إلّا من عرفه، فأمّا مَن لا يعرفه[٦] فإنّما يعبد[٧] هكذا ضلالاً، وأشار بيده**[٨].

---

(١) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: مشهود.

(٢) روضة الواعظين: ٢٠، الجواهر السنيّة: ١١٦.

(٣) في «د»: وأوّل.

(٤) في «ج»: فهو مخلوق.

(٥) تحف العقول: ٦١، الاحتجاج ١: ٢٩٨، نهج البلاغة ١: ١٤ وبتفاوت يسير في اللفظ.

وروي مثله عن الإمام الرضا عليه السلام، وبتفاوت يسير كما في الكافي ١: ١٤٠ ح٦، التوحيد للصدوق: ٣٤ ح٢، عيون أخبار الرضا ٢: ١٣٥ ح٥١، أمالي المفيد: ٢٥٣.

(٦) في «ج» لم يعرفه.

(٧) في «أ»: عبادته.

(٨) لم نقف عليه برواية عن الإمام الحسن عليه السلام، رواه الكليني في الكافي ١: ١٨٠ ح١ عن

وقال الصادق عليه السلام: **وجدت علم الناس في أربع، أوّلها: أن تعرف ربّك، والثاني: أن تعرف ما صنع بك. والثالث: أن تعرف ما أراد منك، والرابع: أن تعرف ما يخرجك من دينك**[١][٢].

ثمّ إنّه يلزم مثل ذلك الفقهاء، وإنّا نعلم أنّ[٣] ما فرّعه الفقهاء من المسائل ودوّنوه في كتبهم ودارت بينهم من العلل والأقيسة لم يخطر لأحد من الصحابة والتابعين ببال، ولا نُقل شيء منه عن واحد منهم، فينبغي أن يكون ذلك كلّه باطلاً، أو يقولوا إنّ الصحابة لم يكونوا عالمين عارفين بالشرع، فأيّ شيء أجابوا عن ذلك في الفروع فهو جوابنا في الأصول بعينه، وهو أن يقال: إنّهم كانوا عالمين بأصول الشريعة، فلمّا حدثت حوادث في الشرع لم يكن استخرجوا ادلّتها من الأصول، (قلنا مثل ذلك؛ فإنّهم كانوا عارفين بالأصول من التوحيد والعدل مجملاً، فلمّا حدثت شبهات لم تسبقهم استخرجوا أجوبتها من الأصول)[٤].

ولو سلّمنا أنّهم كانوا غير عارفين بما يعرفه المتكلّمون لم يدلّ على ما قالوه، لأنّه يجوز[٥] أن يكونوا عالمين بالله تعالى على وجه الجملة، وخرجوا بذلك

☜ الإمام الباقر عليه السلام.

(١) كذا في «ج» و«د» ومصادر الحديث. وفي «أ» و«ب»: ذنبك، وفي النسخه «هـ» بياض.

(٢) الكافي ١: ٥٠ ح ١١، الخصال: ٢٣٩ ح ٨٧، معاني الأخبار: ٣٩٤ ح ٤٩. أمالي الطوسي: ٦٥١ ح ١٣٥١، المحاسن ١: ٢٣٣ ح ١٨٨.

(٣) أنَّ: لم ترد في «أ» و«ب».

(٤) بين القوسين لم يرد في «أ».

(٥) في «ج»: لا يجوز.

عن[١] حدّ التقليد، وتشاغلوا بالعبادة أو الفقه أو التجارة، ولم ينقدح لهم فيما اعتقدوه شكّ، ولا خطرت لهم شبهة يحتاجون إلى حلّها فاقتنعوا بذلك، وكانوا بذلك قد أدّوا ما وجب عليهم.

والمتكلّمون لمّا أفرغوا وسعهم لعلم هذه الصناعة خطرت لهم شبهات، ووردت عليهم خواطر، لزمهم حلّ ذلك، والتفتيش عنه حتّى لا يعود ذلك بالنقض[٢] على ما علموه.

وكلّ من يجري مجراهم ممّن تخطر له هذه الشبهات فإنّه يلزمه حلّها، ولا يجوز له الاقتصار على علم الجملة؛ فإنّه لا يُسلَّم له ذلك مع هذه الشبهة، ومن لا يخطر له ذلك لبلادته[٣] أو لعدوله عنه أو لتشاغله بعبادة أو فقه أو دنيا[٤] فإنّه لا يلزمه التغلغل فيه، ولا البحث عن الشبهات حتى يلزمه[٥] التفتيش عنها والأجوبة عليها.

وإن فرضنا في آحاد الناس مَن لم يحصل له علم الجملة ولا علم التفصيل وإنّما هو على تقليد محض، فإنّه[٦] مخطىء ضالّ عن طريق الحقّ وليس يتميّز لنا[٧] ذلك.

---

(١) في «أ» و«ب» و«ج»: من.

(٢) في «د»: بالنقص.

(٣) البلادة: ضدّ الذكاء.

(٤) في «هـ»: دين.

(٥) في «ج»: حتى يلهه ويلزمه.

(٦) في «أ» و«ب» و«هـ»: فإنّما هو.

(٧) كذا في جميع النسخ، والصحيح: له.

فإن قالوا: أكثر مَن أومأتم إليه إذا سألتموه[١] عن ذلك لا يُحسن الجواب عنه.

قلنا: وذلك أيضاً لا يلزم، لأنّه لا يمتنع أن يكون عارفاً علـى الجـملة وإن تعذّرت عليه العبارة عمّا يعتقده، وتعذّر العبارة عمّا في النفس لا يدلّ على بطلان ذلك ولا ارتفاعه.

فإن قيل: قد ذكرتم أنّه يخرج الإنسان عن حدّ التقليد بعلم الجملة، ما حدّ ذلك؟ بيّنوه لنقف عليه.

قلنا: أحوال الناس تختلف في ذلك، فمنهم: مَن يكفيه الشيء اليسير، ومنهم: مَن يحتاج إلى أكثر منه بحسب ذكائه وفطنته وخاطره، حتّى يزيد بعضهم عـلى بعض، إلّا أن يبلغ[٢] إلى حدٍّ لا يجوز له الاقتصار على علم الجملة، بـل يـلزمه علم[٣] التفصيل لكثرة خواطره، وتواتر شبهاته، وليس يمكن حصر ذلك بشيء[٤] لا يمكن الزيادة عليه ولا النقصان عنه.

فإن قيل: فعلى كُلّ حال بيّنوا لذلك[٥] مثالاً على وجه التقريب.

قلنا: أمّا على وجه التقريب فإنّا نقول: إنّ مَن فكّر في نفسه فعلم أنّه لم يكن موجوداً ثمّ وجد نطفة، ثمّ صار علقة، ثمّ مضغة، ثمّ عظماً، ثمّ جنيناً في بطن أمّه ميتاً، ثمّ صار حيّاً فبقي مدّة، ثمّ ولد صغيراً فتتقلّب[٦] به الأحوال من صغر إلى كبر،

---

(١) في «د» و«هـ»: سألته.

(٢) إلّا أن يبلغ: لم ترد في «أ» و«ب» و«ج».

(٣) في «ب» و«ج» و«د»: على.

(٤) في «هـ»: لشيء.

(٥) في «أ»: لنا.

(٦) في «د»: فتنقلب.

ومن طفولة إلى رجولة، ومن عدم عقل إلى عقل كامل، ثمّ إلى الشيخوخة، وإلى الهرم، ثمّ إلى[١] الموت، وغير ذلك من أحواله، عَلِمَ أنّ ههنا مَن يصرفه هذا التصريف، ويفعل به هذا الفعل، لأنّه يعجز عن فعل ذلك بنفسه، وحال غيره من أمثاله حاله من[٢] العجز عن فعل[٣] ذلك، فعلم بذلك أنّه لابدّ من أن يكون هناك مَن هو قادر على ذلك مخالف له، لأنّه لو كان مثله لكان حكمه حكمه، ويعلم أنّه لابدّ أن يكون عالماً، من حيث أنّ ذلك في غاية الحكمة والاتّساق[٤]، مع علمه الحاصل بأنّ بعض ذلك لا يصدر ممّن ليس بعالم، وبهذا القدر يكون عالماً بالله على الجملة.

وهكذا إذا نظر في بذر يبذر، فينبت منه أنواع الزرع والغرس، ويصعد إلى منتهاه، فمنه مايصير شجراً عظمياً، يخرج منه أنواع الفواكه والملاذ، ومنه ما يصير زرعاً يخرج منه أنواع الأقوات، ومنه ما يخرج منه أنواع المشمومات الطيبة الروائح[٥]، ومنه ما يكون خشبة في غاية الطيب كالعود الرطب وغير ذلك، وكالمسك الذي يخرج من بعض الظباء، والعنبر الذي يخرج من البحر، فيعلم بذلك أنّ مُصرّف ذلك وصانعه قادر عالم لتأتي ذلك واتّساقه، ولعجزه[٦] وعجز أمثاله عن ذلك، فيعلم بذلك أنّه مخالف لجميع[٧] أمثاله، فيكون عارفاً بالله على الجملة.

---

(١) إلى: أثبتناه من «أ»، لم يرد في بقيّة النسخ.

(٢) في «هـ»: مع.

(٣) في «هـ» مثل، وفي «ب» و«ج» و«د»: نيل.

(٤) الإتساق: الانتظام.

(٥) الروائح: لم ترد في «أ» و«ب».

(٦) في «أ» و«ب» و«ج»: وعجزه.

(٧) في «أ»: عن جميع.

وكذلك إذا نظر إلى السماء صاحية، فتهبّ الرياح، وينشأ السحاب، ويصعد ولا يزال يتكاثف، ويظهر فيه[١] الرعد والبرق والصواعق، ثمّ ينزل منه من المياه البحار العظيمة التي تجري منها الأنهار العظيمة والأودية الوسيعة، وربّما كان فيه البَرَدْ[٢] مثل الجبال، كلّ ذلك[٣] في ساعة واحدة ثمّ تُقشّع[٤] السماء، وتبدو الكواكب أو تطلع الشمس أو القمر، كأنّ ما كان لم يكن، من غير تراخ، ولا زمان بعيد، فيعلم ببديهته أنّه لابدّ أن يكون مَن صحّ ذلك منه قادراً عليه متمكّناً منه[٥]، وأنّه مخالف له ولأمثاله، فيكون عند ذلك عارفاً بالله، وأمثال ذلك كثيرة لا نطوّل بذكرها.

فمتى عرف الإنسان هذه الجملة، وفكّر فيها هذا الفكر، واعتقد هذا الاعتقاد، فإن مضى على ذلك ولم يَشْعَبه[٦] خاطر، ولا طرقته شبهة، فهو ناج متخلّص.

وأكثر من أشرتم إليه يجوز أن يكون هذه صفته، وإن بحث عن ذلك، وعن

---

(١) في «هـ»: منه.

(٢) في «د» و«هـ»: من البَرَدْ.

والبَرَدْ: بفتح الباء والراء وسكون الدال، هو المطر الجامد، ومنه قوله تعالى: ﴿وَيُنَزِّلُ مِنَ السَّمَاءِ مِن جِبَالٍ فِيهَا مِن بَرَدٍ﴾ سورة النور: ٤٣.

انظر: لسان العرب ٣: ٨٥.

(٣) في «أ» و«ب»: كذلك.

(٤) القشع: السحاب الذاهب عن وجه السماء، وتقشع: تفرّق وانكشف.

انظر: لسان العرب ٨: ٢٧٤.

(٥) في «د»: قادراً على ذلك متمكّن منه.

(٦) الشعب: الصدع والتفريق، وشعب الشيء: فرَّقه.

انظر: الصحاح ١: ١٥٦، لسان العرب ١: ٤٩٧.

علل ذلك، فطرقته شبهات، وخطرت له خطرات، وأدخل عليه قوم ملحدون ما حيّره وبلبله[١]، فحينئذ يلزمه التفتيش، ولا تكفيه هذه الجملة، ويجب عليه أن يتكلّف البحث والنظر، على ما سنبيّنه، ليسلم[٢] من ذلك ويحصل له العلم على التفصيل، ونحن نبيّن ذلك في الفصل الذي يلي هذا الفصل كما وعدنا[٣] به إن شاء الله.

فإن قيل: أصحاب الجُمَل[٤] على ما ذكرتم لا يمكنهم أن يعرفوا صفات الله تعالى، وما يجوز عليه وما لا يجوز عليه[٥] منها على طريق الجملة، وإذا لم يمكنهم ذلك لم يمكنهم أن يعلموا أنّ أفعاله كلّها حكمة، ولا حُسن التكليف، ولا النبوّات، ولا الشرعيّات، لأنّ معرفة هذه الأشياء لا يمكن إلّا بعد معرفة الله تعالى على[٦] طريق التفصيل.

قلنا: يمكن معرفة جميع ذلك على وجه الجملة، لأنّه إذا علم بما قدّمناه من الأفعال ووجوب كونه قادراً عالماً وعلم أنّه لا يجوز أن يكون قادراً بقدرة

---

(١) البلبلة والبلابل والبلبال: شدّة الهم، والوساوس في الصدر، وتفريق الآراء.
انظر: لسان العرب ١١: ٦٨.

(٢) في «ب»: وليسلم، وفي «هـ»: ويسلم.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: على ما وعدنا.

(٤) في «أ»: أصحاب الجهل. والصواب ما أثبتناه، والجُمل جمع الجُملة، والمراد: أصحاب علم الجملة في مقابل العلم بالتفصيل.

(٥) عليه: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٦) في «د»: عن.

مُحْدَثة؛ لأنّها كانت تجب أن تكون[1] من فعله، وقد تقرّر[2] أنّ المُحْدَث لابدّ له من مُحْدِث، وفاعلها يجب أن يكون قادراً أوّلاً، فلولا تقدّم كونه قادراً قبل ذلك لما صحّ منه تعالى فعل القدرة[3]، فيُعلم أنّه لم يكن قادراً بقدرة مُحْدَثة، وأنّه كذلك لأمر (لأجله علم ما علمه)[4]، ولا اختصاص له بمقدور دون مقدور، فيعلم أنّه يجب أن يكون قادراً على جميع الأجناس، ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى لفقد التخصيص.

وكذلك إذا علم بالمحكم[5] من أفعاله كونه عالماً، علم أنّ ما لأجله علم ما علمه لا اختصاص له بمعلوم دون معلوم؛ إذ المخصّص هو العلم المُحْدَث، والعلم لا يقع إلّا من عالم، فلابدّ أن يتقدّم كونه عالماً لا بعلم مُحْدَث، وما لأجله علم لا اختصاص له بمعلوم دون معلوم، فيعلم أنّه عالم بما لا يتناهى، وبكلّ ما يصحّ أن يكون معلوماً لفقد الاختصاص، فيعلم أنّه لا يشبه الأشياء؛ لأنّه لو أشبهها لكان مثلها في كونها مُحْدَثة، لأنّ المِثلين لا يكون أحدهما قديماً والآخر مُحْدَثاً.

ويعلم أنّه غير محتاج لأنّ الحاجة من صفات الأجسام، لأنّها تكون إلى جلب المنافع أو دفع المضارّ وهما من صفات الأجسام، فيعلم عند ذلك أنّه غنيّ.

ويعلم أنّه لا يجوز عليه الرؤية والإدراكات، لأنّه لا يصحّ أن يُدْرَك إلّا ما يكون هو أو محلّه في جهة، وذلك (يقتضي كونه جسماً أو حالّاً في جسم

---

(١) كذا في «أ» وفي بقيّة النسخ: يكون.

(٢) كذا في «أ» و«ب»، وفي بقيّة النسخ «يقدر» بدل «تقرّر» والصواب ما أثبتناه.

(٣) فعل القدرة: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٤) بين القوسين لم يرد في «ج». والموجود فيها: وإنّه كذلك لأمر لا اختصاص له بمقدور... الخ.

(٥) في «ج»: فالمحكم.

وهكذا)[١] يقتضي حدوثه وقد عُلم أنّه قديم[٢]. وإذا علم أنّه عالم بجميع المعلومات، وعُلم كونه غنيّاً عُلم أنّ جميع أفعاله حكمة وصواب، ولها وجه حسن، وإن لم يعلمه مفصّلاً، لأنّ القبيح لا يفعله إلّا من هو جاهل بقبحه، أو محتاج إليه، وكلاهما منتفيان[٣] عنه، فيقطع عند ذلك على حُسن جميع أفعاله من خلق الخلق، والتكليف، وفعل الآلام، وخلق المؤذيات، من الهوام والسباع وغير ذلك.

ويعلم أيضاً عند ذلك صحّة النبوّات، لأنّ النبيّ ﷺ إذا ادّعى النبوّة، وظهر على يده علم معجز، يعجز عن فعله جميع المحدثين، علم أنّه من فعل الله، ولولا صدقه لما فعله، لأنّ تصديق الكذّاب لا يحسن، وقد أمن ذلك بكونه عالماً[٤] غنيّاً، فإذا عُلم صدق الأنبياء بذلك عُلم صحّة ما أتوا به من الشرعيّات والعبادات، لكونهم صادقين على الله، وأنّه لا يتعبّد الخلق إلّا بما[٥] فيه مصلحتهم.

وإذا ثبت له هذه العلوم فتشاغل بالعبادة أو بالمعيشة[٦]، ولم تخطر له شبهة، ولا أُورد عليه ما يقدح فيما علمه، ولا فكّر هو في فروع ذلك، لم يلزمه أكثر من ذلك.

ومتى أورد عليه شبهة فإن تصوّرها قادحة فيما علمه يلزمه حينئذ النظر فيها حتّى يحلّها، ليسلم له ما علمه، وإن لم يتصوّرها قادحة، ولا اعتقد أنّها تؤثّر فيما

---

(١) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٢) سيأتي تفصيل هذه الاستدلالات في فصل (كيفيّة استحقاقه لهذه الصفات).

(٣) في «د»: منفيان.

(٤) عالماً: لم ترد في «هـ».

(٥) في «هـ»: «ممّا» بدل «بما».

(٦) في «أ» و«ب» و«ج»: أو المعيشة.

علمه لم يلزمه النظر فيها ولا التشاغل بها، وهذه أحوال أكثر العوام، وأصحاب المعايش، والمترفين، فإنّهم ليس يكادون يلتفتون إلى شبهة تورَد عليهم ولا يقبلونها، ولا يتصوّرونها قادحة فيما اعتقدوه، بل ربّما أعرضوا عنها، واستغنوا[١] عن سماعها وإيرادها، وقالوا: لا تفسدوا[٢] علينا ما علمناه. وقد شاهدت جماعة هذه صورتهم.

فبان بهذه الجملة ما أشرنا إليه من أحوال[٣] أصحاب الجمل.

ونحن نبيّن في الفصل الذي يلي هذا ما يلزم مَن هو فوق هؤلاء، ممّن ينظر ويبحث وتطرقه الشبهات، وإن لم نبالغ[٤] في استيفاء ذلك، لنكون[٥] قد ذكرنا أمر الفريقين وبيّنّا أحوال الفئتين، والله[٦] الموفّق للصواب.

---

(١) في «ج» و«د»: واستعفوا.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: لا تفسد.

(٣) أحوال: لم ترد في «أ» و«ب».

(٤) في «د» و«هـ»: يبالغ.

(٥) في «ب» و«د» و«هـ»: ليكون.

(٦) في «د» و«هـ»: والله تعالى.

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

(1) [illegible]

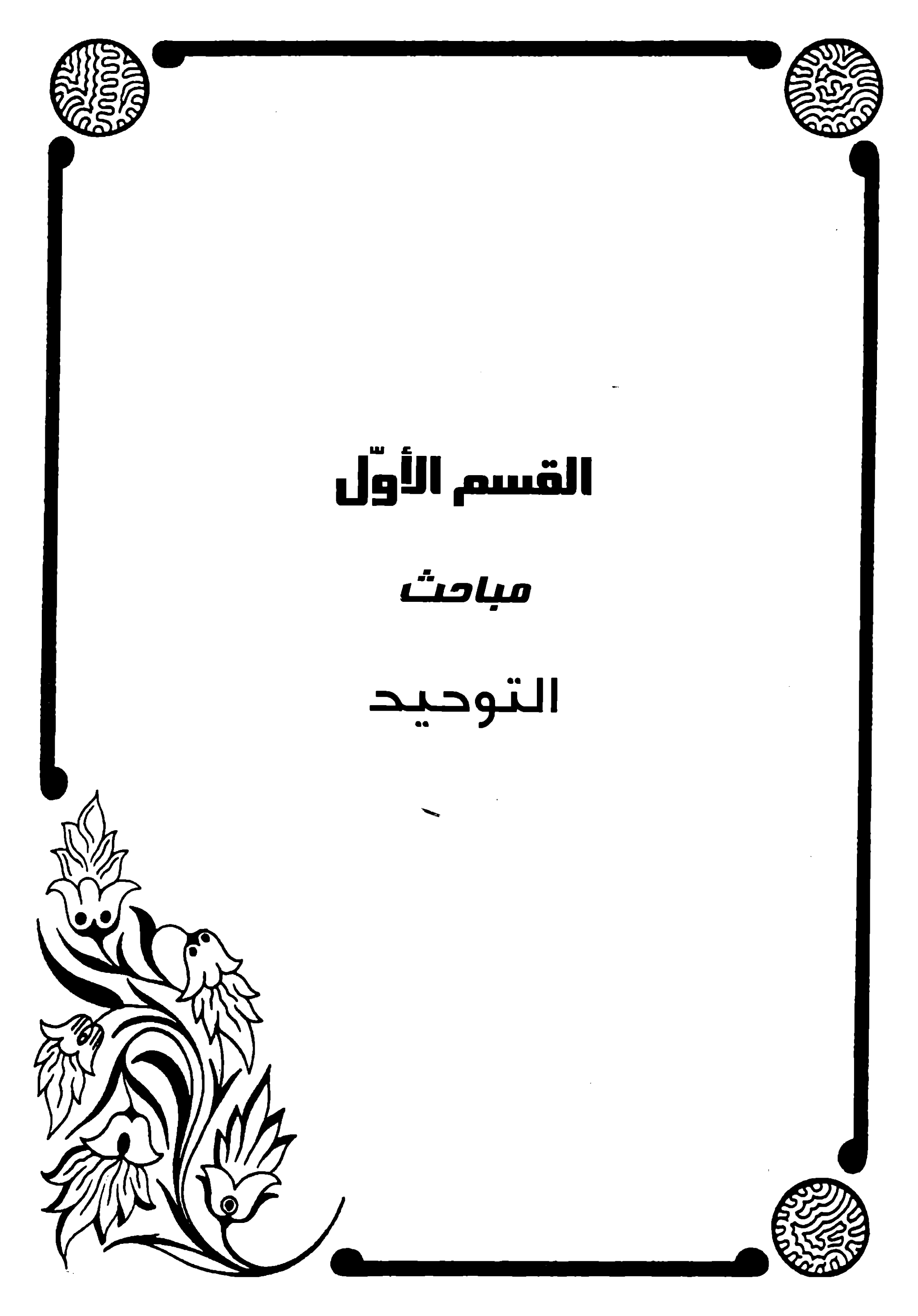
(2) [illegible]

(3) [illegible]

(4) [illegible]

(5) [illegible]

(6) [illegible]



القسم الأوّل

مباحث

التوحيد



فصل

في ذكر بيان ما يؤدّي النظر فيه إلى معرفة الله تعالى

لا يمكن الوصول إلى معرفة الله تعالى إلّا بالنظر في حدوث ما لا يدخل تحت مقدور المخلوقين. وهو الأجسام، والأعراض المخصوصة[1] كالألوان، والطعوم، والأرابيح[2]، والقدرة، والحيوة، والشهوة، والنفار[3]، وما جرى مجرى ذلك.

فأمّا ما يدخل جنسه تحت مقدور القدرة[4] كالحركات، والسكنات، والاعتمادات، والأصوات، فلا يمكن بالنظر فيها الوصول إلى معرفة الله تعالى.

---

(١) أشار بقوله (المخصوصة) إلى بعض أقسام العرض كالذي يحتاج في وجوده إلى محل لا غير ويجوز خلوّ الجوهر منه.

انظر: تفصيل المصنّف في بيان أقسام العرض في الرسائل العشر: ٦٨.

(٢) الأرابيح: جمع جمع للريح. تاج العروس ٤: ٦٠.

(٣) النفار: بكسر النون وفتح الفاء، بمعنى التباعد والإعراض والتجافي، ويأتي الكلام عنه في هذا الفصل، في بيان الطريق الثاني.

(٤) في «هـ»: (القدر) بدل (القدرة).

والكلام في حدوث الأجسام أظهر؛ لأنّها معلومة ضرورة[١] لا يحتاج في العلم بوجودها إلى الدليل، بل إنّما يحتاج إلى الكلام في حدوثها، ثمّ بيان[٢] أنّ لها مُحْدِثاً يخالفها فيكون ذلك علماً بالله، ثمّ الكلام في صفته.

ولنا في الكلام[٣] في حدوث الأجسام طريقان:

أحدهما: أن ندلّ على أنّها ليست قديمة، فيعلم[٤] حينئذ أنّها مُحْدَثة؛ لأنّه لا واسطة بين القِدَم والحدوث.

والطريق الثاني[٥]: أن نبيّن أنّها لم تسبق المعاني المحدَثة، فيعلم أنّ حكمها حكمها في الحدوث.

وبيان الطريق الأوّل:

هو أنّ الأجسام لو كانت قديمة لوجب أن تكون في الأزل في جهة من جهات[٦] العالم؛ لأنّ ما هي عليه من الحجم والجثّة يوجب ذلك.

ثمّ لا يخلو[٧] كونها في تلك الجهة إمّا أن تكون للنفس، أو لمعنى قديم، أو

---

(١) أشار بقوله (ضرورة) إلى وجود الخلاف في وجود الأعراض، فقد وجد مذهب قديماً عُرف أصحابه بـ (نفاة الأعراض).

انظر: تفسير مجمع البيان٣: ٢١٨ كلام الجبّائي.

(٢) في «د»: يبان.

(٣) في الكلام: لم ترد في «د».

(٤) في «د»: فتعلم.

(٥) في «أ»: (والثاني) بدل (والطريق الثاني).

(٦) من جهات: لم ترد في «هـ».

(٧) في «د»: لا تخلو.

لمعنى مُحْدَث، أو بالفاعل، فإذا بُيّن فساد جميع ذلك، عُلم أنّها لم تكن قديمة.

ولا يجوز أن تكون في الأزل في جهة بالفاعل[1]، لأنّ من شأن الفاعل أن يتقدّم على فعله، ولو تقدّم فاعلها عليها لكانت مُحْدَثة؛ لأنّ القديم لا يمكن أن يتقدّم عليه غيره.

والمعنى المُحْدَث لا يوجب صفة في الأزل.

وكونها في الجهة للنفس توجب استحالة انتقالها؛ لأنّ صفات النفس لا يجوز تغيّرها وزوالها، والمعلوم ضرورة صحّة انتقالها، فبطل أن يكون كذلك للنفس.

ولا يجوز أن تكون كذلك لمعنى قديم؛ لأنّها لو كانت كذلك لوجب إذا انتقل الجسم أن يبطل ذلك المعنى؛ لأنّ وجوده فيه[2] على ما كان يوجب كونه في الجهتين وذلك محال، والانتقال لا يجوز على المعنى؛ لأنّه من صفات الجسم.

فقد[3] بطل جميع الأقسام، وفي بطلان جميعها بطلان كونها قديمة وثبوت كونها مُحْدَثة، لأنّه لا واسطة بين الأمرين على ما بيّنّاه.

وبيان الطريق الثاني[4]:

أن نُبيّن أربعة فصول: **الأوّل**[5] أنّ في الأجسام معاني غيرها.

الثاني: أن نُبيّن أنّ تلك المعاني مُحْدَثة. **الثالث**: أن نبيّن أنّ الجسم لم يسبقها في الوجود. **الرابع**: أنّ ما لم يسبق المُحْدَث يجب أن يكون مُحْدَثاً.

---

(١) في «هـ»: الفاعل.

(٢) في «أ»: (منه) بدل (فيه)، ولم ترد في «هـ».

(٣) فقد: لم ترد في «أ»، وفيها: فبطل.

(٤) في «د» و«هـ»: وبيان الطريقة الثانية.

(٥) في «ب» و«ج» و«هـ»: أحدها.

والذي يدلّ على الفصل الأوّل: إنّا نعلم أنّ الجسم يكون على صفات من اجتماع وحركة، فيتغير[١] إلى أن يصير مفترقاً وساكناً، فلابدّ من أمر غيره؛ لأنّه لو لم يكن أمر غيره[٢] لبقي على ما كان عليه، ولا يجوز أن يكون ذلك الأمر[٣] نفس الجسم، ولا ما يرجع إليه من وجود أو حدوث أو جسمية؛ لأنّ جميع ذلك يكون حاصلاً مع انتقاله من جهة إلى غيرها، فكيف يكون هو المؤثّر في تغيّر[٤] الصفات!.

ولا يجوز أن يكون ذلك لعدم معنى، لأنّ عدم معنى لا اختصاص له بجسم دون جسم[٥] ولا بجهة دون غيرها، وكان يجب أن تتغير الأجسام كلّها، وتنتقل[٦] إلى جهة تغيّرها[٧]، وذلك باطل.

ولا يجوز أن يكون كذلك بالفاعل؛ لأنّه إن أريد بذلك أنّه فعل فيه معنى أوجب تغيّره وانتقاله[٨] فذلك وفاق وهو المطلوب، وإن أرادوا أنّ الفاعل جعله على هذه الصفات، ولم يفعل معنىً فذلك باطل؛ لأنّ من شأن ما يتعلّق بالفاعل من غير توسّط معنى أن يكون القادر عليه قادراً على إحداث تلك الذات.

---

(١) في «هـ»: فيتعيّن.

(٢) غيره: لم ترد في «ج» و«د» و«هـ».

(٣) في «هـ»: (لا من) بدل (الأمر).

(٤) في «د»: تغيير.

(٥) دون جسم: لم ترد في «أ» و«ب».

(٦) في «أ»: وننتقل. وفي «ج» و«هـ»: وينتقل.

(٧) في «د» و«هـ»: بغيرها.

(٨) في «أ»: لغيره انتقاله. وفي «هـ»: بغيره وانتقاله.

ألا ترى أنّ من قدر على إحداث كلامه قدر على[١] أن يجعله على جـميع أوصافه من أمر ونهي وخبر وغير ذلك، وكلام الغير لمّا لم يكن قادراً على إحداثه لم يكن قادراً على جعله أمراً ونهياً وخبراً، والواحد منّا يقدر على أن يجعل الجسم متحرّكاً أو ساكناً أو مجتمعاً أو مفترقاً، ولا يقدر على إحداثه، فدلّ ذلك على أنّ هذه الصفات غير متعلّقة بالفاعل، فلم يبق بعد ذلك شيء يعقل إلّا أنّه صار كذلك لمعنى.

والذي يدلّ على حدوث ذلك المعنى[٢]: أنّ المجْتَمِع إذا افترق، والمتحرّك[٣] إذا سكن لا يخلو أن يكون ذلك المعنى الذي كان فيه[٤] باقياً كما كان أو انتقل عنه، أو عُدم، ولا يجوز أن يكون موجوداً كما كان؛ لأنّ ذلك يوجب كونه مجتمعاً مفترقاً، متحرّكاً ساكناً، لوجود المعنيين معاً[٥] فيه في حالة واحدة وذلك محال. ولا يجوز أن يكون انتقل عنه؛ لأنّ الانتقال من صفات الجسم دون العرض؛ ولأنّه لو انتقل لم يخل إمّا[٦] أن يكون انتقل مع جواز أن لا ينتقل، أو وجب انتقاله، ولو كان انتقاله جائزاً لاحتاج إلى معنى الجسم[٧]، وذلك يؤدّي إلى إثبات معانٍ لا نهاية لها، ولو وجب انتقاله لأدّى إلى وجوب انتقال الجسم، والمعلوم أنّ الجسم لا

---

(١) على: لم ترد في «أ».

(٢) وهذا هو بيان الفصل الثاني من الطريق الثاني.

(٣) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: أو المتحرّك.

(٤) فيه: لم ترد في «أ».

(٥) معاً: لم ترد في «هـ».

(٦) إمّا: أثبتناه من «هـ»، ولم يرد في بقيّة النسخ.

(٧) في «هـ»: كالجسم.

يجب انتقاله إن لم ينقله ناقل، فلم يبق من الأقسام إلّا أنّه عدم، ولو كان قديماً لما جاز عدمه؛ لأنّه قديم لنفسه، وصفات النفس لا يجوز خروج الموصوف عنها، ألا ترى أنّ السواد لا يجوز أن يكون بياضاً، ولا الجوهر عرضاً، ولا الحركة إعتماداً، أو غير ذلك؛ لأنّ هذه الأشياء على ما هي عليه لنفسها، فلا يجوز عليها التغيير، فلمّا ثبت عدمها دلّ على أنّها لم تكن قديمة، وإذا لم تكن قديمة وجب كونها مُحْدَثة.

والذي يدلّ على الفصل الثالث ـ وهو أنّ الجسم لم يخل منها ـ هو: أنّه معلوم ضرورة أنّ الأجسام للعالم لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو متفرّقة[1] أو متحرّكة أو ساكنة، فثبت بذلك أنّها لا تخلو من الاجتماع والافتراق.

ومن قال: إنّ الأجسام كانت هيولى[2] لا مجتمعة ولا مفترقة ربّما أشار بذلك إلى أنّها كانت معدومة فسمّاها موجودة، كما يقولون موجود بالقوّة، وموجود في العلم، وذلك عندنا ليس بموجود في الحقيقة، ومتى أرادوا[3] ذلك كان خلافاً في

---

(١) في «هـ»: مفترقة.

(٢) الهيولى: مقصوراً، وقد تُشدّد الياء مضمومة. والهيولى هي المادة المشتركة بين الأشياء كالصورة الإنسانيّة فإنّ الشيء إنّما يصير إنساناً إذا وجدت فيه الصورة الإنسانيّة ـ وهو كونه ناطقاً مثلاً ـ وترتبت عليه آثار الإنسانيّة.

قال الجرجاني في التعريفات: ٣٢١ «الهيولى: لفظ يوناني بمعنى الأصل والمادّة، وفي الاصطلاح هي جوهر في الجسم قابل لما يعرض لذلك الجسم من الاتّصال والانفصال، محلّ للصورتين الجسمية والنوعية».

انظر أيضاً: مهمّات التعاريف للمناوي: ٧٤٥.

(٣) في «أ»: أراد.

العبارة لا يُعتدّ به.

وأمّا الفصل الرابع: فالعلم به ضرورة، لأنّ من المعلوم أنّ كلّ ذاتين وجدا معاً ولم تسبق إحداهما الأخرى فإنّ حكمهما حكم واحد في الوجود.

ألا ترى أنّا إذا فرضنا ميلاد زيد وعمرو في وقت واحد فلا يجوز مع ذلك أن يكون أحدهما أسنّ من الآخر؛ لأنّ ذلك متناقض، وكذلك إذا فرضنا[1] أنّ الجسم لم يسبق المُحْدَث، ولم يخل منه، علمنا أنّ حكمه حكمه في الحدوث.

وقول مَن قال: إنّ فيها معاني لا نهاية لها شيئاً قبل شيء لا إلى أوّل. باطلٌ؛ لأنّ وجود ما لا نهاية له محال؛ لأنّه كان يصير من شرط[2] وجود كلّ واحد منها أن يتقدّم قبله ما لا نهاية له، فلا يصح وجود شيء منها ألبتّة، والمعلوم خلافه.

على أنّ القائل بذلك قد ناقض؛ لأنّه إذا قال: إنّها مُحْدَثة. اقتضى أنّ لها أوّلاً، فإذا قال بعد ذلك لا أوّل لها اقتضى ذلك قدمها، وذلك متناقض. وأيضاً فإذا[3] قال: الجسم قديم، أفاد ذلك وجوده في الأزل، فإذا سلم أنّه لم يخل من معنى فقد أثبت فيه معنى في الأزل، والمعنى الموجود في الأزل يكون[4] قديماً، فيكون ذلك رجوعاً عن كونها مُحْدَثة، أو يقول فيما[5] لم يكن فيها معنىً، فيكون فيه رجوع في أنّ الجسم لم يخل من معنى، وذلك فاسد. فقد بان بهذه الجملة حدوث الأجسام،

---

(١) في «أ»: إذا علمنا.

(٢) في «ج»: شروط.

(٣) في «د»: (فإن) بدل (فإذا).

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: لا يكون قديماً. وهو سهو من النسّاخ قطعاً، لأنّ المعنى الموجود في الأزل يكون قديماً.

(٥) في «د» و«هـ» زيادة: لم يزل. وفيهما: أو يقول فيما لم يزل لم يكن فيها معنى.

ثمّ تدلّ[١] فيما بعد على أنّ لها صانعاً يخالفها.

وأمّا الطريق الثاني[٢]: فهو أن نبيّن أنّ هـهنا مـعاني كـالألوان، والطـعوم، والقدرة، والحيوة، والشهوة، والنفار، وكمال العقل، ونبيّن أنّ أحداً من المخلوقين لا يقدر على شيء منها، فنعلم عند ذلك[٣] أنّ صانعها مخالف لنا.*

وبيان ذلك: أنّ الواحد منّا قد يدعوه الداعي إلى تبييض الأسود، أو تسويد الأبيض، أو يحيي ميّتاً، أو يُقْدِر عاجزاً، أو يُكمل عقل من لا عقل له، وهو قادر متصرّف غير ممنوع، والدواعي متوفّرة، ويبالغ في ذلك، ويجتهد في تحصيله مع احتمال المحلّ لذلك، فيتعذر ولا يحصل إلّا بوجه[٤] معقول، إلّا أنّه ليس بمقدور له، فنعلم[٥] عند ذلك أنّ صانعها مخالف لها، ومباين لنا، فيكون ذلك علماً بالله على الجملة، فإذا عرف بعد ذلك صفاته، وما يجوز عليه وما لا يجوز حصل علمه به على طريق التفصيل.

---

(١) في «أ»: ندلّ. وفي «ب»: يدلّ.

(٢) في «د» و«ه»: الطريقة الثانية.

والطريق الثاني ـ كما تقدّم في أوّل هذا الفصل ـ معقود لبيان أنّ الأجسام لم تسبق المعاني المحدثة فيعلم أنّ حكمها في الحدوث حكم المعاني المحدثة فيثبت حدوثها ويثبت أنّ للأجسام صانعاً يخالفها.

(٣) عند ذلك: لم ترد في «أ» و«ب». وفي «د» و«ه»: فيعلم عند ذلك.

(*) في «هـ»: (لها) بدل (لنا).

(٤) في «د» و«ه»: (لا لوجه) بدل (إلّا بوجه).

وفي «ب» و«ج»: إلّا لوجه.

(٥) في «ج» و«د» و«ه»: فيعلم.

فصل

في إثبات صانع العالم وبيان صفاته

إذا[١] ثبت حدوث الأجسام بما قدّمناه، فالذي يدلّ على أنّ لها مُحْدِثاً هو ما ثبت في الشاهد من أنّ الكتابة لابدّ لها من كاتب، والبناء لابدّ له من بانٍ، والنساجة لابدّ لها من ناسج، وغير ذلك من الصنائع ؛ وإنّما وجب ذلك فيها لحدوثها، فيجب أن تكون الأجسام إذا شاركتها[٢] في الحدوث أن تكون محتاجة[٣] إلى مُحْدِث.

فإن قيل: كيف تدّعون العلم بذلك، وههنا مَن يخالف ذلك[٤] ويقول: الكتابة لا تعلّق لها بالكاتب، ولا البناء بالباني، ولا غير ذلك من الصنائع، وهو الأشعري[٥]

---

(١) في «أ» و«ب» و«ج»: فإذا.

(٢) في «ج» و«د»: شاركها.

(٣) في «ج» و«د» و«ه»: يكون محتاجاً.

(٤) في «ج» و«ه»: في ذلك.

(٥) أبو الحسن الأشعري، علي بن إسماعيل بن أبي بشر من أحفاد أبي موسى الأشعري، بصري سكن بغداد، متكلّم أخذ عن الجبائي وزكريا الساجي وسهل بن نوح، له مصنّفات أكثرها في الردّ على المعتزلة والجهمية، وأشهر مصنّفاته «الإبانة عن أصول الديانة» و«مقالات الإسلاميين» مات سنة ٣٢٤ هـ.

وملخّص مقالته هنا: إنكار العلل الطبيعية، ونسبة الأفعال والآثار جميعاً إلى الله مباشرة، وبذلك أنكر علاقة الوجوب والضرورة بين الأمور الطبيعية كالنار والإحراق، والتتابع إنّما هو بمحض

وأصحابه؛ لأنّ عندهم أنّ هذه الصنائع لا كسب للعبد فيها، وإنّما هي من فعل الله وحده.

قلنا: الأشعري لم يدفع حاجة البناء إلى بانٍ، ولا الكتابة إلى كاتب، وإنّما قال: فاعلها هو الله دون العبد[1]. ونحن لم ندّع العلم بحاجة هذه الأفعال إلى الفاعل المعيّن[2]، بل ادّعينا حاجتها إلى صانع ما في الجملة، ثمّ هل هو القديم[3] أو الواحد منّا؟ موقوف على الدليل.

ودليله هو أنّه يجب وقوع هذه الأفعال بحسب دواعينا وأحوالنا[4]، ويجب انتفاؤها بحسب صوارفنا، وكراهتنا، فلو كانت متعلّقة[5] بغيرنا لما وجب ذلك، كما لا يجب ذلك في طولنا، وقصرنا، وخلقنا، وهيئاتنا؛ لمّا لم تكن متعلّقة بنا، فالوجوب الذي اعتبرناه يبطل تعلّقها بغيرنا.

فإنْ قيل: ما أنكرتم أن يكون ذلك (بالعادة، دون أن يكون ذلك)[6] واجباً؟.

قلنا: ذلك فاسد من وجهين:

↩ جريان العادة والقانون الإلٰهي.

انظر: تاريخ بغداد ١١: ٣٤٦، سير أعلام النبلاء ١٥: ٨٥. تمهيد الأوائل للباقلاني: ٣٤٦ ـ ٣٤٨.

(١) انظر: تمهيد الأوائل للباقلاني: ٣٤٦.

(٢) في «ج» و«هـ»: فاعل معين.

(٣) في «د»: (القدر) بدل (القديم).

(٤) في «هـ» زيادة: وإرادتنا.

(٥) في «أ» و«ب» و«هـ»: متّصلة.

(٦) بين القوسين لم يرد في «د».

أحدهما: أنّ ذلك يُبطل الفرق بين الواجب والمعتاد، فيؤدّي إلى أنّه لا فرق بينهما، وأن يقول قائل إنتفاء البياض بالسواد[١] بالعادة، وحاجة العلم إلى الحياة بالعادة، وغير ذلك من الواجبات، فبأيّ شيء فرّقوا[٢] بينهما فهو فرقنا بين أن يكون ذلك واجباً أو معتاداً.

الثاني: أنّه لو كان ذلك بالعادة لوجب أن يكون مَن لا يعرف العادات، ولا نشأ بين أهلها أن يُجوّز أن تُبنى دارٌ من قبل نفسها، أو تُكتب[٣] كتابة طويلة بلا كاتب، أو تُنسج نساجة عجيبة من غير ناسج وغير ذلك. والمعلوم خلاف ذلك؛ لأنّه لا يجوز مثل ذلك إلّا مؤوف[٤] العقل، فاسد التصوّر.

فإن قيل: لو خلق الله تعالى عاقلاً إبتداءً فشاهد قصراً مبنيّاً وكتابة، هل كان[٥] يعلم أنّ لها بانياً وكاتباً أم لا؟ فإن قلتم يعلم، قلنا: وأيّ طريق له إلى ذلك؟ وإن قلتم: لا يعلم بذلك، فقد بطل ادّعاؤكم العلم.

قلنا: من خلقه الله وحده ابتداءً، وشاهد الكتابة أو القصر[٦]، فهو لا يعلمهما

---

(١) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: السواد بالبياض.

(٢) في «أ»: تفرّقون.

(٣) كذا في «هـ». وفي «ج»: تنكتب. وفي بقيّة النسخ: يكتب.

(٤) مؤوف: اسم مفعول من الآفة، ومؤوف العقل أي مصاب في عقله فهو مؤوف. ويقال: طعام مؤوف أي أصابته آفة، وآف القوم أي دخلت عليهم آفة.

انظر: لسان العرب ٩: ١٦.

(٥) كان: لم ترد في «أ».

(٦) في «أ»: والقصر.

مُحْدَثين، فلذلك لا يعلم لهما كاتباً وبانياً[١]، فيحتاج إلى أن يتأمّل حالهما، حتّى يعلمهما مُحْدَثين مُتجدّدين، فإذا علمهما مُتَجدِّدَي[٢] الوجود علم تعلّقهما بفاعل.

ونظير ذلك أنّ مَن شاهد الأجسام قبل النظر في حدوثها، فإنّه لا يعلم أنّ لها مُحدِثاً، فإذا تأمّل وعلم حدوثها علم عند ذلك أنّ لها مُحدِثاً.

وإنّما قلنا: أنّ علّة حاجة[٣] هذه الحوادث إلينا حدوثها لا غير، لأمرين:

أحدهما: أنّ الذي يتجدّد عند دواعينا حدوث هذه الصنائع، وينتفي عند صوارفنا حدوثها ايضاً، فعلمنا أنّ علّة حاجتها إلينا حدوثها.

والثاني: أنّ هذه الأشياء لها ثلاثة أحوال: حال العدم[٤]، وحال حدوث، وحال بقاء. فهي لا تحتاج إلينا في حال عدمها؛ لكونها معدومة في الأزل، وهي تستغني عنّا في حال بقائها، وإنّما تتعلّق بنا وتحتاج إلينا في حال حدوثها، فعلمنا بذلك أنّ علّة حاجتها إلينا الحدوث، فعند ذلك يُحكم بحاجة الأجسام إذا ثبت[٥] حاجة حدوثها إلى مُحْدِث؛ للإشتراك في علّة الحاجة إليها.

وهذه الجملة كافية في هذا الباب، فإنّ استيفاء ذلك ذكرناه في «شرح الجمل»[٦]، وفي هذا القدر كفاية إن شاء الله تعالى.

---

(١) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: بانياً وكاتباً.

(٢) كذا في «أ». وفي «هـ»: متجددتي. وفي بقيّة النسخ: متجدّدة.

(٣) حاجة: لم ترد في «هـ».

(٤) حال العدم: أثبتناه من «د» و«هـ»، ولم يرد في بقيّة النسخ.

(٥) كذا في «ج». وفي «أ» و«ب»: (إلى أن ثبت) بدل (إذا ثبت). ولم ترد في «د» و«هـ».

(٦) شرح الجمل، كتاب للمصنّف ذكره في ترجمة نفسه في الفهرست بعنوان (شرح ما يتعلّق

﴿

وأمّا ما يجب أن يكون عليه من الصفات:

فأوّل ذلك أنّه يجب أن يكون قادراً، لأنّ الفعل لا يصحّ أن يصدر إلّا من قادر.

ألا ترى أنّا نجد فرقاً بين مَن يصحّ منه الفعل وبين مَن يتعذّر عليه ذلك، فلابدّ من أن يكون من صحّ منه الفعل مختصّاً بأمر ليس عليه من تعذّر عليه ذلك؛ وإلّا تساويا في الصحّة أو التعذّر، وقد علمنا خلافه.

وأهل اللّغة من اختصّ بهذه المفارقة يسمّونه قادراً، فأثبتنا المفارقة بمقتضى العقل[1]، والتسمية لأجل اللّغة. فإذا كان صانع العالم صحّ منه الفعل وجب أن يكون قادراً.

على أنّ ما دلّلنا به على أنّ أفعالنا محتاجة إلينا دالّ على حاجتها إلى مَن له صفة المختارين، فإسنادها[2] إلى مَن ليس له صفة المختارين في البطلان كبطلان إسنادها إلى مؤثّر، وكلاهما فاسدان.

على أنّ صانع العالم لا يخلو من أن يكون قادراً مختاراً، أو موجباً هو علّة أو سبب، ولا يجوز أن يكون علّة أو سبباً[3]؛ لأنّهما لا يخلوان من أن يكونا قديمين، أو مُحْدَثين، فلو كانا مُحْدَثين لاحتاجا إلى علّة أخرى، أو سبب آخر، وذلك

بالأصول من جمل العلم والعمل)، وهو شرح لكتاب (جمل العلم والعمل لأستاذه السيّد المرتضى رحمه الله.

انظر: الفهرست: ٢٤٠.

(١) في «ج»: فإنشاء المفارقة يقتضي العقل.

(٢) في «أ» و«ب» و«د»: فاستنادها.

(٣) في «ج» و«د»: علّة ولا سبباً.

يؤدّي إلى ما لا نهاية له من العلل والأسباب، وإن كانا قديمين وجب أن يكون العالم قديماً، لأنّ العلّة توجب معلولها في الحال، والسبب يوجب المسَبَّب إمّا في الحال أو الثاني، وكلاهما يوجبان قِدَم الأجسام، وقد دلّلنا على حدوثها، فبطل بذلك أن يكون صانع العالم موجباً، ولم يبق بعد ذلك إلّا أن يكون مختاراً له صفة القادرين.

وإذا ثبت كونه قادراً، وجب أن يكون حيّاً موجوداً، لأنّ من المعلوم أنّ القادر لا يكون إلّا كذلك. فثبت أنّه تعالى قادر، حيّ، موجود.

وأمّا الذي يدلّ على أنّه عالم: هو أنّ الإحكام ظاهر في أفعاله كخلق الإنسان وغيره من الحيوان؛ لأنّ ما فيه من بديع الصنعة، ومنافع الأعضاء، وتعديل الأمزجة، وتركيبها على وجه يصحّ معه أن يكون حيّاً لا يقدر عليه إلّا مَن[1] هو عالم بما يريد فعله؛ لأنّه لو لم يكن عالماً لما وقع على هذا الوجه من الإحكام والنظام، ولاختلف في بعض الأحوال، ولمّا كان ذلك واقعاً على حدّ واحد، ونظام واحد، واتّساق[2] واحد، دلّ على أنّ صانعه عالم.

وكذلك خلقه الثمار في أوقات مخصوصة لا تختلف، وفي كلّ شجر ما هو من جنسه، وفي كلّ حيوان من شكله، دالّ على أنّ خالق ذلك عالمٌ، وإلّا فكان يجوز أن يخلق الفواكه الصيفيّة في الشتاء، والشتويّة في الصيف، ويخلق في البهيمة من جنس ابن آدم، أو في ابن آدم[3] من جنس البهائم، أو يخلق من النخل

---

(١) في «ب»: لمن.

(٢) الإتّساق: هو الإستواء والإنتظام، وهو إفتعال من الوسق، يقال: إتسق أمره أي انتظم.

انظر: تاج العروس٧: ٨٩، تفسير غريب القرآن للطريحي: ٤٣٠.

(٣) في «أ» و«ب»: أو في آدم.

نبقاً[١]، ومن الرمان تفاحاً، وغير ذلك، وفي علمنا بالمطابقة في هذا الباب دليل على أنّ صانعها عالم بما صنعه.

ألا ترى أنّ في المشاهد[٢] لا تقع الكتابة إلّا ممّن هو عالم بها، ولا النساجة إلّا ممّن هو عالم بترتيبها، وكيفيّة إيقاعها، وغيره وإن كان أقدر منه يتعذّر عليه مثله لفقد علمه، والضعيف القليل القدر يصحّ منه ذلك لعلمه بكيفيّة إيقاعه.

وإذا كان القدر اليسير من أفعالنا المحكمة لا تقع إلّا من عالم، فألّا تقع الأفعال التي أشرنا إليها الزائدة على أحكام كلّ محكم أولى وأحرى، فثبت بذلك أنّ صانع العالَم عالِمٌ.

ولا يجوز أن يكون بصفة الظانّين، ولا المعتقدين، لأنّ الصنائع المحكمة تحتاج إلى مَن له صفة العالمين دون الظانّين والمعتقدين؛ لأنّها تحتاج[٣] إلى أمر يلزم كمال العقل، ولا يخرج عنه من ثبوت عقله، والظنّ والاعتقاد الذي ليس بعلم لا يوجب لزومه؛ لكمال العقل، فوجب من ذلك أن يكون صانع العالَم عالِماً، دون أن يكون ظانّاً أو معتقداً.

ويجب أيضاً أن يكون مُدْرِكاً للمُدرَكات، سميعاً بصيراً، لأنّ الحيّ الذي لا آفة به متى وُجِدت المدرَكات، وارتفعت الموانع واللبس، وجب أن يكون مُدرِكاً لها.

ألا ترى أنّ من كانت حواسّه صحيحة، ووُجِدت المرئيّات، وارتفعت الموانع واللبس، وجب أن يكون رائياً لها، وكذلك إذا وُجِدت الأصوات، وسمعه صحيح،

---

(١) النبق: ثمر السدر.

(٢) كذا في نسخة العلّامة الروضاتي، وفي جميع النسخ: الشاهد.

(٣) في «أ»: لأنّه يحتاج.

وجب أن يُدرِكَها، ويُفصّل بين حاله وهو مدرك لها، وبين ألّا يدركها.

وهذا الفرق لا يستند إلى كونه حيّاً، لأنّه كان حيّاً قبل ذلك، ولم يجد نفسه كذلك، ولا إلى كونه عالماً؛ لأنّه يكون عالماً بها قبل إدراكها وبعد انقضائها ولا يجد[1] نفسه على هذه الحال[2].

ألا ترى أنّ الإنسان يعلم الصوت بعد[3] تقضّيه، ويعلمه أيضاً قبل وجوده، ولا يجد نفسه على ما يجد عليه إذا أدركه، وكذلك النائم[4] يدرك الآلام وإن لم يعلمها، فثبت بذلك أنّ الإدراك غير العلم والحياة.

وإذا كان القديم[5] حيّاً، والآفات والموانع لا تجوز عليه؛ لأنّه ليس يرى بحاسّة[6]، ووجِدَت المدرَكات وجب أن يكون مدركاً لها.

وليس لأحد أن يقول: إنّ[7] الواحد منّا[8] يدرك بمعنى هو إدراك، والمعنى لا يجوز عليه تعالى، وذلك لأنّ[9] الإدراك ليس بمعنى[10]؛ لأنّ[11] الواحد منّا

(١) في «أ» و«ب»: لا يجد. بدون الواو.

(٢) في «هـ»: الحالة.

(٣) في «أ»: قبل.

(٤) في «هـ»: المتألّم.

(٥) في «د» و«هـ» زيادة: تعالى.

(٦) كذا في «د». وفي بقيّة النسخ: بحاسّته.

(٧) إنّ: لم ترد في «أ» و«ب» و«ج».

(٨) منّا: لم ترد في «هـ».

(٩) في «ب» و«ج» و«هـ»: أنّ. ولم ترد في «د».

(١٠) في «هـ»: لمعنى.

(١١) في «ج» و«د» و«هـ»: (وإنّما) بدل (لأنّ).

يدرك[1] لكونه حيّاً، بدلالة أنّه لو كان معنى لجاز أن يكون حيّاً وحواسه صحيحة، والموانع مرتفعة، واللبس زائل، وتوجد المدرَكات فلا يدركها، بأن لا يفعل فيه الإدراك، وذلك يؤدّي إلى السفسطة[2] والشكّ في المشاهدات، وأن لا يثق بشيء من المدرَكات، وما أدّى إلى ذلك يجب أن يكون باطلاً.

ويجب أيضاً أن يكون سميعاً بصيراً، لأنّه حيّ لا آفة به، وفائدة السميع البصير أنّه على صفة يجب معها[3] أن يسمع المسموعات، ويُبصر المبصَرات، وذلك يرجع إلى كونه حيّاً لا آفة به، وعلى هذا يوصف تعالى بذلك في الأزل، ولو كان له بكونه سميعاً بصيراً صفة زائدة على ما قلنا لجاز أن يكون الواحد منّا حيّاً لا آفة به، ولا يوصف بأنّه سميع بصير، والمعلوم خلاف ذلك.

وأمّا سامع مبصر، فمعناهما أنّه مدرِك للمسموعات والمبصَرات، وذلك يقتضي وجود المسموعات والمبصَرات فلذلك[4] لا يوصف بهما في الأزل.

فأمّا شامّ وذائق فليس المراد بهما كونه مدركاً، بل المستفاد بالشام أنّه قرب الجسم المشموم إلى حاسّة شمّه، والذائق أنّه قرب الجسم المذوق إلى حاسّة ذوقه،

---

(١) في «د»: مدرك.

(٢) قال الجرجاني: السفسطة قياس مركّب من الوهميّات، والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته،كقولنا: الجوهر موجود في الذهن، وكلّ موجود في الذهن قائم بالذهن عرض، ينتج أنّ الجوهر عرض.

انظر: التعريفات للجرجاني: ١٥٨، مهمّات التعاريف للمناوي: ٤٠٧.

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: (فيها) بدل (معها).

(٤) في «د»: وكذلك.

ولذلك (يقولون شممته فلم أجد له رائحة، وذقته فلم أجد له طعماً ولا)[١] يقولون أدركته فلم أُدركه؛ لأنّه مناقضة، وجرى مجرى قوله أصغيت له فلم أسمعه، فهاتان يكونان[٢] سبب الإدراك على وجه دون أن يكونا نفس[٣] الإدراك.

ويجب أيضاً أن يكون تعالى مُريداً وكارهاً، لأنّه ثبت أنه آمر، وناه، ومخبر، والأمر لا يقع إلّا ممّن هو مريد للمأمور به، والنهي لا يقع نهياً[٤] إلّا مع[٥] كراهية المنهي عنه، والخبر لا يقع[٦] خبراً إلّا بإرادة كونه خبراً، بدلالة أنّ هذه الصيغ كلّها توجد فيما ليس بأمر ولا نهي ولا خبر.

ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ﴾[٧] وقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾[٨] بصورة الأمر، والمراد به التهديد، وقوله تعالى: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[٩] صورته صورة الأمر، والمراد به التحدّي، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾[١٠] والمراد به الإباحة، ونظائر ذلك كثيرة جدّاً، فلا يمكن مع ذلك أن

---

(١) بين القوسين سقط من «أ» و«ب».

(٢) كذا في «هـ»: وفي بقيّة النسخ: فهما بأن يكونا.

(٣) في «هـ»: (يكون نفسه) بدل (يكونا نفس).

(٤) نهياً: لم ترد في «أ».

(٥) في «ج»: من.

(٦) في «أ»: ولا يقع الخبر.

(٧) سورة الإسراء: ٦٤.

(٨) سورة فصّلت: ٤٠.

(٩) سورة البقرة: ٢٣.

(١٠) سورة المائدة: ٢.

يكن آمراً لجنسه، ولا لصيغته، ولا لحدوثه؛ لأنّ جميع ذلك يوجد فيما ليس بأمر، فلم يبق إلّا أنّه يكون أمراً لإرادة المأمور به، والكلام في النهي والخبر مثل ذلك.

وأيضاً فقد ثبت أنّه خلق الخلق، ولابدّ أن يكون له فيه غرض[١]؛ لأنّه لو[٢] لم يكن له فيه غرض لكان[٣] عبثاً، وذلك لا يجوز عليه.

ولا يجوز أن يكون خلقهم لنفع نفسه، لأنّ ذلك لا يجوز عليه؛ لأنّا سنبيّن إستحالة المنافع عليه[٤]، فلم يبق إلّا أنّه خلق الخلق لمنافعهم، ومعناه أنّه أراد نفعهم بذلك، فثبت بذلك[٥] أنّه مريد.

ويجب أن يكون تعالى قديماً موجوداً في الأزل؛ لأنّه لو كان مُحْدَثاً لاحتاج إلى مُحْدِث، والكلام في مُحْدِثِه كالكلام فيه، فكان يؤدّي إلى مُحْدِثَين، ومُحْدِثي المُحْدِثين إلى ما لا نهاية له، وذلك فاسد.

وأيضاً فإنّه فاعل الأجسام والأعراض المخصوصة، (من الألوان والطعوم وغيرها، والمُحْدَث لا يصحّ منه[٦] فعل الجسم، ولا هذه الأعراض المخصوصة)[٧]، فوجب أن يكون مَن صحّت منه قديماً، وإنّما كان كذلك؛ لأنّ المُحْدَث لا يكون قادراً إلّا بقدرة، والقدرة لا يصحّ بها فعل الأجسام، وإنّما قلنا أنّ المُحْدَث لا يصحّ أن يكون قادراً لنفسه؛ لأنّه لو جاز أن يكون الجسم قادراً لنفسه

---

(١) تفصيل الكلام في الاستدلال على ذلك يأتي في فصل (الكلام في التكليف).

(٢) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: (إن) بدل (لو).

(٣) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: كان.

(٤) يأتي في فصل (فيما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز).

(٥) بذلك: لم ترد في «أ» و«ب».

(٦) كذا في «هـ». في بقيّة النسخ: (فيه) بدل (منه).

(٧) بين القوسين سقط من «أ».

لوجب أن تكون الأجسام كلّها قادرة لنفسها، لأنّها متماثلة، والمعلوم خلاف ذلك، وإنّما قلنا أنّ القدرة لا يقع بها فعل جسم، لأنّا لو اجتهدنا كلّ الجهد أن نوجد جسماً أو جوهراً لتعذّر ذلك، ولا وجه لتعذّره إلّا أنّه ليس بمقدور لنا، وبذلك نَفْصِل[١] بين ما هو مقدور لنا وبين ما ليس بمقدور لنا. فبان بذلك أنّ مَن صحّ منه الجسم لا يكون إلّا قديماً ولا يكون مُحْدثاً.

وهو تعالى متكلّم، والطريق الذي يعلم كونه متكلّماً السمع، لأنّ العقل لا يدلّ عليه، وإنّما يدلّ على أنّه قادر للكلام[٢]، لأنّه جنس من الأفعال، وهو قادر على جميع الأجناس. وقد أجمع المسلمون[٣] على أنّه تعالى متكلّم، لا خلاف بينهم[٤]، وإجماعهم حجّة، ومعلوم أيضاً من دين النبيّ ﷺ أنّه تعالى متكلّم، وأنّ هذا القرآن

---

(١) في «ج»: يفصل.

(٢) في «ج»: على الكلام.

(٣) في «أ» و«ج» و«د»: المتكلّمون.

(٤) قال المحقّق الحلّي في المسلك في أصول الدين: ٧٢ «أجمع المسلمون على وصفه تعالى بذلك، وصف به نفسه بقوله: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا﴾ ثمّ اختلفوا في معنى ذلك».

وقال العلّامة الحلي في كشف المراد: ٤٠٣ «ذهب المسلمون كافّة إلى أنّه تعالى متكلّم، واختلفوا في معناه».

وقال القاضي الإيجي في المواقف٣: ١٢٨ و١٣٢ «المقصد السابع في أنّه متكلّم: والدليل عليه إجماع الأنبياء عليهم السلام وتواتر أنّهم كانوا يثبتون له الكلام ويقولون إنّه تعالى أمر بكذا، ونهى عن كذا، وأخبر بكذا، وكلّ ذلك من أقسام الكلام».

وقال التفتازاني في شرح المقاصد: ٩٩ «تواتر القول بذلك عن الأنبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات...».

وقال أبو منصور الماتريدي في التوحيد: ٥٧ «وجد الاتّفاق على أنّه تعالى متكلّم».

انظر أيضاً: مقالات الإسلاميين للأشعري: ١٨٥، تمهيد الأوائل للباقلاني: ٤٦.

كلام الله تعالى[١].

فإن قيل. السمع يستند[٢] إلى قول النبيّ ﷺ، والنبيّ بأيّ[٣] شيء يعلم أنّه متكلّم؟ فإن قلتم بسمع آخر، أدّى إلى ما لا نهاية له من المستمعين[٤]، أو ينتهي إلى مُسمع[٥] عُلِمَ عقلاً أنّه متكلّم، وإلّا فما الجواب؟.

قيل: لا يمتنع أن يعلم النبيّ ﷺ كونه متكلّماً بكلام يسمعه[٦] يتضمّن بأنّه كلام الله تعالى، ويقترن بذلك علم معجز، فيقطع على ذلك أنّه كلامه، وأنه متكلّم. ويمكن أيضاً أن يخلق الله تعالى فيه العلم الضروري بأنّه ليس بكلام أحد من المخلوقين، وقد تقرّر في عقله أنّ المُحْدَث لابدّ أن يكون له مُحْدِث، فنعلم[٧] عند ذلك أنّه كلام القديم، لأنّه لا واسطة بين القديم والمُحْدَث. فإذا[٨] بطل أن يكون كلام مُحْدَث، ثبت أنّه كلام قديم.

---

(١) قال الشيخ الصدوق في كتاب التوحيد: ٢٢٥ «وقد أجمع أهل الإسلام على أنّ القرآن كلام الله عزّ وجل على الحقيقة دون المجاز».

انظر: أوائل المقالات للمفيد: ٥٣، رسائل المرتضى ١: ٣٠١.

(٢) في «هـ»: مستند.

(٣) في «ب» و«هـ»: فبأيّ.

(٤) كذا في «د» و«هـ». وفي بقيّة النسخ: المسمعين.

(٥) في «أ» و«ب» و«ج»: سمع.

(٦) في «ج»: نسمعه.

(٧) في «د» و«هـ»: فيعلم.

(٨) في «ج»: وإذا.

فصل

في كيفيّة استحقاقه لهذه[1] الصفات

يجب أن يكون تعالى[2] قادراً في الأزل، لأنّه لو تجدّد كونه قادراً بعد أن لم يكن كذلك وجب أن يكون قادراً بقدرة؛ لأنّ شرط صحّة كونه قادراً عدم المقدور، وهو حاصل في الأزل، ولو كان قادراً بقدرة لوجب أن تكون تلك القدرة مُحْدَثة؛ لأنّها لو كانت قديمة لوجب كونه قادراً في الأزل، ولو كانت مُحْدَثة لوجب أن تكون من فعله؛ إذ المُحْدَث لابدّ له من محدث، ولو كانت من فعله لوجب أن يكون قادراً قبل إيجادها، لأنّ الفعل لا يصدر إلّا من قادر، وعلى هذا المذهب هو تعالى، لا يكون قادراً إلّا بعد وجود القدرة، فيتعلّق كونه قادراً بوجود القدرة، ووجود القدرة بكونه قادراً، فلا يصحّ واحد من الأمرين، وذلك باطل، لأنّا علمنا خلاف ذلك.

وإذا ثبت كونه قادراً في الأزل وجب أن يكون قادراً لنفسه؛ لأنّه لا يمكن استناد[3] ذلك إلى الفاعل والقدرة المُحدَثة، لأنّ ما يتعلّق بالفاعل[4] من شرطه تقدّم الفاعل عليه، وذلك لا يصحّ في الحاصل في الأزل، والقدرة المُحدَثة لا

---

(١) كذا في «ج». وفي بقيّة النسخ: هذه.

(٢) تعالى: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) في «ج» و«د»: إسناد.

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: بالفعل.

توجب صفة في الأزل؛ لأنّ معلول العلّة لا يتقدّمها.

ولا يجوز أن يكون قادراً بقدرة قديمة؛ لأنّه كان يجب أن تكون تلك القدرة مثلاً له، ومشاركة له في جميع صفاته، وهو تعالى مشارك للقدرة في جميع صفاتها؛ لاشتراكهما في القِدَم[١] الذي هو صفة النفس، والاشتراك في صفة النفس يوجب التماثل، كما أنّ ما[٢] شارك السواد في كونه سواداً كان سواداً، وما[٣] شارك الجوهر في كونه جوهراً كان جوهراً، وكان يجب من ذلك أن يكون تعالى بصفة القدرة، والقدرة بصفة القادر، وذلك باطل، فلم يبق إلّا أنّه (قادر) لنفسه.

وبمثل ذلك يعلم كونه عالماً لنفسه، لأنّه لو تجدّد كونه عالماً بعد أن لم يكن لوجب أن يكون عالماً بعلم مُحْدَث، إذ لا شرط يقف كونه عالماً عليه، لأنّ المعدوم يصحّ العلم به كما يصحّ بالموجود[٤]، بدلالة أنّا نعلم ما كان أمس، ونعلم ما يكون في الغد، وكلّ ذلك معدوم، ولو كان عالماً بعلم مُحدَث لوجب أن يكون من فعله؛ إذ لا أحد يقدر أن يفعل علماً لا في محلّ لو صحّ وجود غيره، ولو كان هو الفاعل له لوجب أن يتقدّم أوّلاً كونه عالماً؛ لأنّ العلم لا يقع إلّا من عالم، لأنّ جميع الوجوه التي يقع الاعتقاد عليها فيكون علماً يتقدّم أوّلاً كون فاعله عالماً، وذلك يؤدّي إلى تعلّق كونه عالماً بوجود العلم، ووجود العلم بكونه عالماً.

وإذا ثبت بذلك كونه قادراً عالماً لنفسه، وجب[٥] أن يكون قادراً على جميع الأجناس، ومن كلّ جنس على ما لا يتناهى؛ لأنّه لا مخصّص له بقدر دون قدر[٦].

---

(١) في «أ»: القدر. وفي «ج» و«د»: القدرة.

(٢) ما: أثبتناه من «د» «هـ».

(٣) في «أ» و«ب»: (ومن) بدل (وما).

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: بالوجود.

(٥) في «أ» و«ب» و«هـ»: لوجب.

(٦) في «أ» و«ب»: بقدرة دون قدرة.

ويجب مثل ذلك في كونه[1] عالماً أن يكون عالماً بجميع المعلومات، إذ لا مخصّص له ببعضها دون بعض، فيجب من ذلك كونه عالماً قادراً[2] على ما لا يتناهى.

وإذا ثبت كونه قادراً عالماً في الأزل وجب كونه حيّاً موجوداً في الأزل، إذ القادر العالم لابدّ أن يكون حيّاً موجوداً.

ويجب أن يكون موصوفاً بأنّه سميع بصير في الأزل؛ لأنّه يفيد كونه على صفة يجب أن يدرك المسموعات والمبصرات إذا وُجدت، وذلك يرجع إلى كونه حيّاً، لا آفة به.

ولا يوصف بأنّه سامع مبصر في الأزل لأنّهما يقتضيان وجود المسموعات والمبصرات في الأزل، ووجودهما في الأزل محال؛ لأنّهما مُحدَثان، فلا يصحّ وجودهما في الأزل.

وأمّا[3] كونه مُدرِكاً فإنّه يتجدّد له بعد أن لم يكن إذا وجدت المُدرَكات، والمقتضي له كونه حيّاً، لأنّ أحداً متى حصل كونه حيّاً ووجدت المُدركات، وارتفعت الموانع المعقولة، وجب أن يكون مُدْرِكاً، ولو كان المقتضي غير كونه حيّاً لما وجب ذلك، وقد علمنا وجوبه.

وأمّا[4] كونه مريداً أو[5] كارهاً فيجب أن يحصلا له بإرادة مُحدَثة موجودة لا في محلّ، لأنّه لا يخلو أن يكون مريداً لنفسه[6]، أو بإرادة مُحدَثة قديمة، أو مُحدَثة

---

(١) في «هـ» زيادة: قادراً.

(٢) في «أ» و«ب» و«هـ»: قادراً عالماً.

(٣) في «أ»: فأمّا.

(٤) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: فأمّا.

(٥) في «د» و«هـ»: (و) بدل (أو).

(٦) في «أ» و«ب»: بنفسه.

فيه أو في غيره من جماد أو حيوان، أو موجودة لا في محلّ، ولا يجوز أن يكون مريداً لنفسه؛ لأنّه كان يؤدّي إلى أن يكون مريداً للشيء كارهاً له على وجه واحد في وقت واحد، لوجوب شياع صفات النفس.

وما به علمنا كونه مريداً به علمنا كونه كارهاً، واجتماع الصفتين محال لتضادّهما، ولأنّه كان[1] يجب أن يكون مريداً لكلّ ما يصحّ حدوثه، فيجب من ذلك أن يكون مريداً للقبائح، وذلك صفة نقص، تعالى[2] الله عن ذلك.

ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة؛ لأنّه كان[3] يجب أن تكون تلك الإرادة مثلاً له، لمشاركتها له في القِدَم على ما بيّنّاه في القدرة والعلم، وقد بينّا فساده.

ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قائمة به؛ لأنّه ليس بمتحيّز[4]، والمعاني لا تقوم إلّا بالمتحيّز، (ولو وجدت في غيره من الجماد استحال ذلك ؛ لأنّ الإرادة يستحيل وجودها في الجماد،)[5] ولو وجدت في حيّ لوجب أن تكون إرادة لذلك الحيّ، فلم يبق إلّا أنّه يجب أن يكون مريداً بإرادة توجد لا في محلّ.

وأمّا[6] كونه متكلّماً فلا يكون إلّا بكلام مُحدَث؛ لأنّ حقيقة المتكلّم مَن وقع منه الكلام الذي هو هذا المعقول بحسب دواعيه، وأحواله.

---

(١) كان: لم ترد في «هـ».

(٢) في «د»: يتعالى.

(٣) كان: لم ترد في «أ».

(٤) انظر لبيان ذلك: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد: ٤٠٦ المسألة الثانية عشر، في أنّه تعالى ليس بمتحيّز.

(٥) بين القوسين أثبتناه من «د» و«هـ». ولم يرد في بقيّة النسخ.

(٦) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: فأمّا.

والكلام المعقول ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة، التي هي ثمانية وعشرون حرفاً، إذا وقع ممّن يصحّ منه أو من قبيله الإفادة.

الدليل على ذلك أنّه إذا وجدت هذه الحروف على هذا الوجه سُمّي كلاماً، وإذا اختلّ واحد من الشروط لا يُسمّى بذلك، فعلمنا أنّه حقيقة الكلام، ومتى وقع ما سمّيناه كلاماً بحسب دواعيه وأحواله سُمّي متكلّماً، فعرفنا بذلك حقيقة المتكلّم، وإذا ثبت حقيقة الكلام والمتكلّم ثبت أنّ كلامه مُحْدَث؛ لأنّ هذه الإضافة تقتضي ذلك.

وليس لأحد أن يقول: لو لم يوصف تعالى فيما لم يزل بأنّه متكلّم لوصف بضدّه من الخرس والسكوت، وذلك أنّ الخرس إنّما هو فساد آلة الكلام، والسكوت، هو تسكين آلة الكلام، والله تعالى ليس بمتكلّم بآلة فلا يوصف بشيء من ذلك. ثمّ ذلك ينتقض بالصائح والصارخ[1]، فإنّه لا يوصف لا بالخرس، ولا بالسكوت، ولا بالكلام، فبطل ما قالوه.

وينبغي أن يوصف كلام الله بما سمّاه الله تعالى به من كونه مُحدَثاً. قال الله تعالى: ﴿مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ﴾[2].

والذكر هو القرآن بدلالة قوله: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾[3] وقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا

---

(١) الفرق بين الصراخ والصياح، أنّ الصراخ: هو الصوت الشديد ما كان. والصياح: هو رفع الصوت بما لا معنى له، ولا يكون إلّا لحيوان، ولا يكون لغيره إلّا على وجه التشبيه والاستعارة.

انظر: الفروق اللغوية: ٣٢٤، لسان العرب ٣: ٣٣.

(٢) سورة الأنبياء: ٢.

(٣) سورة النحل: ٤٤.

الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[١]، ولا يجوز أن يكون المراد به الرسول لقوله: ﴿إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ﴾[٢] والكلام هو الذي يصحّ استماعه دون الرسول.

ونصفه[٣] بأنّه مجعول، كما قال تعالى: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[٤].

وينعته[٥] بأنّه مُنزّل، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾[٦] وقال: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ﴾[٧].

ويوصف بأنه عربي، كما قال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[٨] والعربية مُحْدَثة.

ولا نصفه[٩] بأنّه مخلوق، لأنّه يوهم بأنّه مكذوب، أو مضاف إلى غير قائله، لأنّه المعتاد من هذه اللفظة، قال الله تعالى: ﴿إِنْ هٰذَا إِلاَّ اخْتِلاَقٌ﴾[١٠] و﴿إِنْ هٰذَا إِلاَّ خُلُقُ الْأَوَّلِينَ﴾[١١] وقال: ﴿وَتَخْلُقُونَ إِفْكًا﴾[١٢]، فلم يوصف الكلام بالخلق إلّا إذا أريد به الكذب أو الانتحال، كما يقولون هذه قصيدة مخلوقة ومختلقة إذا كانت منتحلة

(١) سورة الحجر: ٩.

(٢) سورة الأنبياء: ٢.

(٣) كذا في «هـ»، وفي بقيّة النسخ: ويصفه.

(٤) سورة الزخرف: ٣.

(٥) في «د» و«هـ»: ونعته.

(٦) سورة الحجر: ٩.

(٧) سورة النحل: ٤٤.

(٨) سورة الشعراء: ١٩٥.

(٩) كذا في «هـ» وفي «ج»: ولا يوصف. وفي بقيّة النسخ: ولا تصفه.

(١٠) سورة ص: ٧.

(١١) سورة الشعراء: ١٣٧.

(١٢) سورة العنكبوت: ١٧.

مضافة إلى غير قائلها.

وهذه الجملة تكتفي فيما قصدناه، لأنّ شرح جميعه بيّنّاه في «شرح الجمل»، وذكره يطول به ما قصدناه[1].

---

(١) مسألة القرآن وأنّه قديم أو محدث من المسائل الكلامية التي برزت في أواسط الدولة العباسية، وقد اختلفت فيها آراء الفرق الإسلامية.

فقد ذهب أكثر المعتزلة إلى القول بأنّ القرآن مخلوق، وأوّل من قال بهذا القول الجهم بن صفوان، وقد تبناه المأمون العباسي وأعلن عن معتقده ونادى بفكرة خلق القرآن، وفي سنة ٢١٧ هـ أمر المأمون قوّاده ووزراءه أن يمتحنوا علماء الأمصار في مسألة خلق القرآن، وامتحن بها الناس وسمّيت تلك الأعوام بأيّام المحنة، ودام الحال في أيّام المعتصم والواثق وتعصّبا للقول بخلق القرآن.

وممّن ذهب إلى هذا القول أبو حنيفة وأبو يوسف.

ومن المعتزلة من منع تسمية القرآن بأنّه مخلوق كأبي عبدالله الحسين بن علي البصري المعروف بالجعل.

وذهب جماعة من الصحابة والتابعين إلى أنّه غير مخلوق ولم يصرّحوا بأنّه قديم، وهو قول سفيان بن عيينة ومالك والأوزاعي والليث بن سعد وابن شبرمة وهو مذهب الشافعي.

وذهبت الأشاعرة وعلى رأسهم الأشعري إلى القول بأنّ القرآن قديم غير مخلوق، وهو أوّل من قال بهذا القول، وهو على خلاف ما أجمعت عليه الأمّة في عصر الصحابة والتابعين ومن بعدهم.

وأجمعت الإمامية ـ تبعاً لأئمّة أهل البيت ـ على القول بأنّ القرآن كلام الله محدث، ومن وصفه بالقدم فقد أثبت مع الله قديماً آخر، ولا يوصف بأنّه مخلوق لأنّه يوهم الكذب، وقد وصف الله تعالى كلامه بالمحدث والمنزل في آيات كثيرة وهذه كلّها صفات للمحدث.

وروى الصدوق في التوحيد: ٢٢٧ عن الإمام الصادق عليه السلام أنّه قال في جواب سؤالات

له

عبدالملك بن أعين: «وسألت رحمك الله عن القرآن واختلاف الناس قبلكم، فإنّ القرآن كلام الله محدث غير مخلوق، وغير أزلي مع الله تعالى ذكره، وتعالىٰ عن ذلك علوّاً كبيراً، كان الله عزّ وجلّ ولا شيء غير الله معروف ولا مجهول، كان عزّ وجلّ ولا متكلّم ولا مريد ولا متحرّك ولا فاعل، عزّ وجلّ ربّنا، فجميع هذه الصفات محدثة عند حدوث الفعل منه عزّوجلّ ربّنا، والقرآن كلام الله غير مخلوق».

وقال الشيخ الصدوق رحمه الله في التوحيد: ٢٢٥ «قد جاء في الكتاب أنّ القرآن كلام الله، ووحي الله، وقول الله، وكتاب الله، ولم يجيء فيه أنّه مخلوق وإنّما امتنعنا من إطلاق المخلوق عليه لأنّ المخلوق في اللغة قد يكون مكذوباً...».

وقال الشيخ المفيد رحمه الله في أوائل المقالات: ٥٣ «وأقول: إنّ القرآن كلام الله ووحيه، وأنّه محدث كما وصفه الله تعالى، وأمنع من إطلاق القول عليه بأنّه مخلوق، وبهذا جاءت الآثار عن الصادقين عليهما السلام وعليه كافّة الإمامية إلّا من شذّ منهم وهو قول جمهور البغداديين من المعتزلة وكثير من المرجئة والزيدية وأصحاب الحديث».

وقال السيّد المرتضى رحمه الله في الرسائل ١: ٣٠١ «القرآن كلام الله تعالى أنزله وأحدثه تصديقاً للنبي صلى الله عليه وآله فهو مفعول ولا يقال: إنّه مخلوق لأنّ هذه اللفظة إذا أُطلقت على الكلام أوهمت أنّه مكذوب ولهذا يقولون: هذا كلام مخلوق، فقال اللّه تعالى: ﴿إِنْ هٰذَا إِلَّا اخْتِلَاقٌ﴾ يريد الكذب لا محالة».

انظر أيضاً: الخلاف للشيخ الطوسي ٦: ١١٩ مسألة ١٢. الكامل في التاريخ لابن الأثير ٦: ٤٢٣، تاريخ بغداد ١٣: ٣٧٤.

فصل

فيما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز

لا يجوز أن يكون له تعالى ماهية، على ما يذهب إليه ضرار بن عمرو الضبّي[1]، وأبو حنيفة[2][3]، لأنّ الطريق إلى إثباته تعالى وإثبات صفاته أفعاله، فلا

---

(١) ضرار بن عمرو الضبّي الغطفاني، من رؤوس المعتزلة وأصحاب واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتبع جهم بن صفوان في مقالاته، وبرأت منه المعتزلة وإليه تنسب الفرقة الضرارية، وكان صاحب مقالات فاسدة وكان ينكر عذاب القبر ومسائلة منكر ونكير.

انظر: الفرق بين الفرق: ٢٠١، سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٤.

(٢) أبو حنيفة النعمان بن ثابت بن زوطي، إمام أصحاب الرأي، أصله من كابل، وكان خزّازاً، مات سنة ١٥٠ هـ، ترجم له البغدادي مطوّلاً.

انظر: تاريخ بغداد ١٣: ٣٢٥، سير أعلام النبلاء ٦: ٣٩٠.

(٣) نُسب هذا القول إلى ضرار في: مقالات الإسلاميّين: ٢٨٢، والفرق بين الفرق: ٢٠١، والملل والنحل ١: ٩٠.

ونسب إلى أبي حنيفة في: المسائل الصاغانية للمفيد: ١٤٤، ونسب لكليهما في الملل والنحل ١: ٩٠، وشرح نهج البلاغة ٣: ٢٢٢. وأنكر التفتازاني في شرح المقاصد ٢: ٦٨ نسبة هذا القول إلى أبي حنيفة وقال: وما روي أنّ أبا حنيفة كان يقول إنّ لله تعالى ماهية لا يعلمها إلّا هو ليس بصحيح إذ لم يوجد في كتبه ولم ينقل من أصحابه العارفين بمذهبه.

يجوز أن يثبت على صفة لا يدلّ عليها الفعل إمّا بنفسه، وإمّا بواسطة، لأنّا لو لم نراع هذا الأصل لزم أن تكون له كيفيّة وكميّة، وغير ذلك من الأقوال الفاسدة، وذلك باطل.

والفعل بمجرّده[1] يدلّ على كونه قادراً، وبوقوعه محكماً على كونه عالماً، وبوقوعه على وجه دون وجه على كونه مريداً وكارهاً، وكونه قادراً عالماً على كونه حيّاً موجوداً، وكونه حيّاً موجوداً على كونه مُدْرِكاً سميعاً بصيراً. ووجوب هذه الصفات له في الأزل تدلّ على صفته الذاتيّة عند من أثبتها، وليس في الفعل ما يدلّ على أنّ له مائيّة، فوجب نفيها[2].

وقول الأمّة: إنّ الله تعالى أعلم بنفسه منّا، معناه إنّه يعلم من تفاصيل معلوماته ومقدوراته ما لا يعلمه أحد، لأنّه يعلم منها ما لا نهاية له، والواحد منّا يعلم ذلك على وجه الجملة، فلا يجوز التوصّل بذلك إلى القول بالماهيّة[3].

ويردّه: إنّ عدم الوجدان عنده لا يدلّ على عدم الوجود. وكيف ينكر ذلك وقد صرّح الشهرستاني في الملل ١: ٩٠ بحكاية هذا القول عن أبي حنيفة وجماعة من أصحابه. وكذا تصريح ابن أبي الحديد، وقبلهما صرّح المفيد بنسبة هذا القول إلى أبي حنيفة.

(١) في «ب»: لمجرّده.

(٢) انظر: الأسفار الأربعة ٢: ٩٦ ـ ١٠٨ فصل في أنّ واجب الوجود إنيّته ماهيّته، بمعنى أنّه لا ماهيّة له سوى الوجود الخاصّ المجرّد عن مقارنة الماهيّة.

ونهاية الحكمة: ٦٦ الفصل الثالث في أنّ واجب الوجود بالذات ماهيّته إنيّته.

(٣) في «د» و«هـ»: بالمائية.

وهذا الكلام نقض من الشيخ على دليل ضرار فإنّه استدلّ بهذا القول على أنّه تعالى لا ماهية له حيث قال: قد اتّفقت الأمّة على أنّه تعالى أعلم بنفسه منّا، فلو لم تكن له إلّا هذه

ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة الجسم أو الجوهر؛ لأنّ ما دلّ على كون الجسم متحرّكاً مُحْدَثاً قائم في جميع الأجسام، فلو كان تعالى جسماً لأدّى إلى كونه مُحْدَثاً أو كون الأجسام قديمة، وكلا الأمرين فاسد.

وأيضاً لو كان جسماً لما صحّ منه فعل الأجسام كما لا يصحّ منّا على ما مضى القول فيه[1]، والعلّة في ذلك كونها أجساماً، وقد دلّلنا على أنّه فاعل الأجسام، فبطل كونه جسماً.

ولا يجوز وصفه بأنّه جسم مع انتفاء حقيقة الجسم عنه، لأنّ ذلك نقض اللغة، لأنّ أهل اللغة يسمّون الجسم ما له طول وعرض وعمق[2]، بدلالة قولهم هذا أطول من هذا إذا زاد طولاً، وهذا أعرض من هذا إذا زاد عرضاً، وهذا أعمق من هذا إذا زاد عمقاً، وهذا أجسم من هذا إذا جمع الطول والعرض والعمق، فعلم بذلك أنّ حقيقة الجسم ما قلناه، وذلك يستحيل منه تعالى، فلا يجوز وصفه بذلك.

وقولهم: إنّه جسم لا كالأجسام[3] مناقضة، لأنّه نفي لما أثبت بعينه، لأنّ

الصفات التي عرفناها لما صحّ هذا الإجماع، فيجب أن تكون هناك صفة أخرى غير هذه الصفات.

انظر: المحيط بالتكليف للقاضي عبدالجبار: ١٥٨.

(١) تقدّم عند قول المصنّف: وأيضاً فإنّه فاعل الأجسام...

والمحدث لا يصحّ منه فعل الجسم وهذه الأعراض المخصوصة.

(٢) تاج العروس ٨: ٢٢٨ ونقل عن الراغب قوله: الجسم ما له طول وعرض وعمق.

(٣) وهذا هو قول الجهمية والأشاعرة، فالجهمية صرّحوا بذلك، والأشاعرة وإن نفوا عنه التشبيه إلّا أنّهم أثبتوا له وجهاً لا كالوجوه، ويداً لا كالأيدي.

انظر: الملل والنحل ١: ١١٣، المواقف ٣: ٧١٥، تمهيد الأوائل: ٢٢٢.

قولهم جسم يقتضي أنّ له طولاً وعرضاً وعمقاً، فإذا قيل بعد ذلك لا كـالأجسام اقتضى نفي ذلك بعينه، فيكون مناقضة.

وليس قولنا: شيء لا كالأشياء مناقضة؛ لأنّ قولنا شيء لا يقتضي أكثر من أنّه معلوم، وليس فيه تجنيس، فإذا قلنا لا كالأشياء المُحْدَثة لم يكن في ذلك مناقضة.

وقوله: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾[1] معناه: استولىٰ عليه لمّا خلقه[2]، كما قال الشاعر:

قد استوى بشرٌ عـلى العـراقِ من غير سـيفٍ ودمٍ مـهراق[3]

وقوله: ﴿لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾[4] معناه: إنّه تولّى خلقه بنفسه، كما يقول القـائل

---

(١) سورة طه: ٥.

(٢) ورد ذلك عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، فقد روي عن الإمام الصادق في تفسير الآية قال: بذلك وصف نفسه وكذلك هو مستولٍ على العرش بائن من خلقه.

وعن أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام وقد سُئل عن معنى قوله ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوىٰ﴾ قال: استولى على ما دقّ وجلّ.

وعن الصادق عليه السلام قال: استوى من كلّ شيء، فليس شيء أقرب إليه من شيء.

انظر: المحاسن ١: ٢٣٨ ح ٢١٢، التوحيد للصدوق: ٢٤٨ و ٣١٥، معاني الأخبار: ٢٩ باب: معنى الاستواء على العرش.

(٣) البيت للأخطل، وقال الراغب في معناه ومعنى الآية: أي استوى كلّ شيء في النسبة إليه فـلا شيء أقرب إليه من شيء.

وقال الجويني: قلنا المراد بالاستواء هو القهر والغلبة والعلوّ ومنه قول العرب: استوى فلان على المملكة أي استعلى ومنه قول الشاعر: قد استوى بشر على العراق... إلى آخره.

انظر: تاج العروس ١٠: ١٨٩، لمع الأدلّة للجويني: ٩٥.

(٤) سورة ص: ٧٥.

هذا ما عملت يداك، أي أنت فعلته، وقيل معناه لما خلقت لنعمتي الدينية والدنيوية[١].

وقوله: ﴿فِي جَنْبِ اللَّهِ﴾[٢] معناه: في ذات الله وفي طاعته[٣].

وقوله: ﴿السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾[٤] أي بقدرته[٥]، كما قال الشاعر:

---

(١) وروي عن الإمام الباقر عليه السلام في تفسير الآية قال: اليد في كلام العرب القوّة والنعمة.

وعن الإمام الرضا عليه السلام قال: يعني بقدرتي وقوّتي.

وقال الطبرسي في التفسير: وقد تستعار اليد للشيء الذي لا يد له تشبيهاً بمن له يد، قال ابن الاعرابي: يد الدهر.

انظر: التوحيد للصدوق: ١٥٣ ـ ١٥٤، معاني الأخبار: ١٥، تفسير مجمع البيان٣: ٣٧٤.

(٢) سورة الزمر: ٥٦.

(٣) قال الصدوق: الجنب الطاعة في لغة العرب، يقال: هذا صغير في جنب الله أي في طاعة الله.

ومثله قول المفيد في الإعتقادات. ونقل المصنّف والشيخ الطبرسي في التفسير عن مجاهد والسدّي: معنى في جنب الله أي في أمر الله.

انظر: التوحيد للصدوق: ١٦٥، الاعتقادات للمفيد: ٢٣، تفسير التبيان٩: ٣٩، تفسير مجمع البيان٨: ٤١٠.

(٤) سورة الزمر: ٦٧.

(٥) روي عن الصادق عليه السلام في تفسير الآية قال: اليمين اليد، واليد القدرة والقوّة، يقول عزّ وجلّ ﴿السَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ بقدرته وقوّته سبحانه وتعالى عمّا يشركون.

وقال المفسّرون: اليمين مبالغة في الإقتدار والتحقّق للملك، وقيل: اليمين القوّة.

وقال أهل اللغة: اليمين القوة والقدرة.

انظر: التوحيد للصدوق: ١٦٠ ـ ١٦٢، تفسير التبيان٩: ٤٥، تفسير مجمع البيان٨: ٤١٦، لسان العرب١٣: ٤٦١.

إذا ما رايةٌ رفعت لمجدٍ تلقّاها عَرابة باليمين[١]

وقوله: ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾[٢] أي ونحن عالمون[٣].

ولا يجوز أن يكون تعالى بصفة شيء من الأعراض، لأنّه قد ثبت حدوث الأعراض أجمع، فلو كان بصفة شيء منها لكان مُحْدَثاً، وقد بيّنّا قِدَمَهُ؛ لأنّه لو كان بصفة شيء من الأعراض لم يخل من أن يكون بصفة ما يحتاج إلى محلّ، أو بصفة ما لا يحتاج إلى المحلّ، كالفناء، وإرادة القديم تعالى وكراهته. فإن كان بصفة القسم الأوّل أدّى إلى قِدَم المحال[٤]، وقد بيّنّا حدوثها، ولو كان بصفة القسم الثاني لاستحال وجوده وقتين، كاستحالة ذلك على هذه الأشياء.

وأيضاً لو كان بصفة الفناء لاستحال وجود الأجسام معه، وذلك باطل.

ولا يجوز عليه تعالى الحلول، لأنّه لا يخلو أن يكون الحلول واجباً له أو جائزاً، ولو كان واجباً لوجب ذلك في الأزل، وذلك يوجب وجود ما يحلّه في الأزل، وفي ذلك قِدَم المحلّ، وقد بيّنّا فساده.

---

(١) البيت نسبه الجوهري في الصحاح إلى الحطيئة الشاعر.

ونسبه ابن منظور في اللسان وابن حجر في الإصابة والزبيدي في تاج العروس عن الكامل للمبرّد إلى الشماخ بن ضرار المري.

وعرابة: بالفتح، اسم رجل من الأنصار من الأوس.

انظر: الصحاح ١: ١٨٠، لسان العرب ١٣: ٤٦١، الإصابة ٣: ٢٨٦، تاج العروس ١: ٣٧٦.

(٢) سورة القمر: ١٤.

(٣) انظر: تفسير القمي ٢: ٣٤٢، التوحيد للصدوق: ١٦٤، تفسير غريب القرآن: ٥٤٩. وفيها: بأعيننا أي بأمرنا وحفظنا وبمرأى منّا.

(٤) في «ج» و«د»: المحلّ. وهي هنا جمع محل.

ولو كان وجوده متجدّداً وهو واجب، لوجب[١] أن يكون له مقتضى، فلا يخلو أن يكون مقتضيه صفته الذاتية، أو كونه حيّاً، ولا يجوز أن تكون صفته الذاتية مقتضية لذلك، لأنّ صفته الذاتية[٢] لا تقتضي صفة أخرى بشرط منفصل، ووجود المحلّ منفصل، ولو كان كونه حيّاً مقتضياً لذلك لاقتضاه فينا، كما أنّه لمّا اقتضى كونه مُدْرِكاً إقتضاه فينا، وذلك باطل.

وإن كان حلوله جائزاً احتاج إلى معنى، وذلك المعنى لابدّ أن يختص به، والإختصاص يكون إمّا بالحلول، أو بالمجاورة، وكلاهما يقتضيان كونه جوهراً، وقد أفسدناه، فبطل بجميع ذلك عليه الحلول.

ولا يجوز أن يكون تعالى في جهة من غير أن يكون شاغلاً لها؛ لأنّه ليس في الفعل[٣] ما يدلّ[٤] على أنّه في جهة، لا بنفسه ولا بواسطة، (وقد بيّنّا أنّه لا يجوز وصفه بما لا يدلّ عليه الفعل، لا بنفسه ولا بواسطة)[٥].

ولا يجوز عليه تعالى الحاجة، لأنّ الحاجة لا تجوز إلّا على مَن تجوز عليه المنافع والمضارّ، والمنافع والمضارّ لا يجوزان إلّا على مَن تجوز عليه الشهوة والنفار، وهما يستحيلان عليه تعالى.

والذي يدلّ على أنّه يستحيل عليه الشهوة والنفار أنّه ليس في الفعل لا بنفسه

---

(١) كذا في «د»، وفي «ج»: أوجب، وفي بقيّة النسخ: لوجوب.

(٢) في «د»: صفة الذات.

(٣) في «أ» و«ب»: العقل.

(٤) في «أ» و«ب» و«د»: ما لا يدلّ.

(٥) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

ولا بواسطة[١] ما يدلّ على كونه مشتهياً ولا نافراً، وقد بيّنّا أنه لا يجوز إتيانه[٢] على صفة لا يقتضيها الفعل لا بنفسه ولا بواسطة.

وأيضاً فالشهوة والنفار لا يجوزان إلّا على الأجسام؛ لأنّ الشهوة تجوز على مَن إذا أدرك[٣] المشتهى صلح عليه جسمه، وإذا أدرك ما ينفر عنه فسد عليه جسمه، وهما يقتضيان كون من وجدا فيه جسماً، وقد بيّنّا أنّه ليس بجسم، فيجب إذن نفي الشهوة والنفار عنه، وإذا انتفيا عنه انتفى[٤] عنه المنافع والمضارّ، وإذا انتفيا عنه انتفت عنه الحاجة، ووجب كونه غنيّاً، لأنّ الغنيّ هو[٥] الحيّ الذي ليس بمحتاج.

ولا يجوز عليه تعالى الرؤية بالبصر، لأنّ من شرط صحّة الرؤية أن يكون المرئي نفسه[٦] أو محلّه مقابلاً للرائي بحاسّة، أو في حكم المقابل، والمقابلة تستحيل عليه (لأنّه ليس بجسم، ومقابلة محلّه أيضاً، فيستحيل[٧] عليه)[٨]، لأنّه ليس بعرض على ما بيّنّاه.

ولأنّه لو كان مرئيّاً لرأيناه مع صحّة حواسّنا، وارتفاع الموانع المعقولة،

---

(١) لا بنفسه ولا بواسطة: لم ترد في «أ» و«ب».

(٢) في «د» و«هـ»: (إثباته) بدل (إتيانه).

(٣) في «د»: (أراد) بدل (أدرك).

(٤) في «د» و«هـ»: انتفت.

(٥) هو: لم ترد في «أ».

(٦) في «د»: بعينه.

(٧) في «د»: فتستحيل.

(٨) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(ووجوده؛ لأنّ المرئي إذا وجد وارتفعت الموانع المعقولة)[١] وجب أن نراه، وإنّما لا نراه إمّا لبعد مفرط، أو لقرب مفرط، أو لحائل بيننا وبينه، أو للطافة أو صغر، وكلّ ذلك لا يجوز عليه تعالى؛ لأنّه من صفات الأجسام والجواهر.

وبمثل ذلك بعينه يعلم أنّه لا يُدرك بشيء من الحواس الباقية، فلا وجه للتطويل بذكره.

والحاسّة السادسة غير معقولة[٢]، ولو كانت معقولة لكان حكمها حكم هذه الحواس، مع اختلافها واتّفاقها في هذا الحكم.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿لاَ تُدْرِكُهُ ٱلأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلأَبْصَارَ﴾[٣] دليل على استحالة رؤيته، لأنّه تمدَّح بنفي الإدراك عن نفسه، وكلّ تمدّح تعلّق بنفي فإثباته لا يكون إلّا نقصاً، كقوله تعالى: ﴿لاَ تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلاَ نَوْمٌ﴾[٤] وقوله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ اللّٰهُ مِنْ وَلَدٍ﴾[٥]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَهُ صَاحِبَةٌ﴾[٦] وقوله تعالى: ﴿لاَ يَظْلِمُ النّاسَ شَيْئًا﴾[٧] وغير ذلك ممّا تعلّق المدح بالنفي، فكان إثباته نقصاً،

---

(١) بين القوسين لم يرد في «د».

(٢) هذا نقض من المصنّف على قول ضرار بن عمرو، وهو أحد أقواله الفاسدة حيث قال: إنّ الله تعالى يرى في القيامة بحاسّة سادسة يرى بها المؤمنون ماهية الإله.

انظر: الفرق بين الفرق: ٢٠١، التبصير للأسفراييني: ١٠٥.

(٣) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٤) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٥) سورة المؤمنون: ٩١.

(٦) سورة الأنعام: ١٠١.

(٧) سورة يونس: ٤٤.

والآية فيها مدح بلا خلاف وإن اختلفوا في جهة المدح، والإدراك في الآية بمعنى الرؤية؛ لأنّه نفى عن نفسه ما أثبته لنفسه بقوله: ﴿وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾[(١)].

وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[(٢)] لا تعارض هذه الآية؛ لأنّ النظر المذكور في الآية معناه الإنتظار، فكأنّه قال: لثواب ربّها منتظرة[(٣)]، ومثله قوله: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾[(٤)] أي منتظرة.

وليس النظر بمعنى الرؤية في شيء من كلام العرب[(٥)]، ألا ترى أنّهم يقولون: نظرت إلى الهلال فلم أره، فيثبتون النظر وينفون الرؤية، ولو كان معناه الرؤية لكان ذلك مناقضة، ويقولون: ما زلت أنظر إليه حتّى رأيته، ولا يقولون: ما زلت أراه حتّى رأيته، ولو سلّم أنّ النظر بمعنى الرؤية لجاز أن يكون معناه إلى ثواب ربّها[(٦)] رائية[(٧)]، وثواب الله تصحّ رؤيته، ويحتمل أن يكون إلى في الآية واحد الآلاء، لأنّه يقال: الأ، وإلي، وألي، والى[(٨)]، وإنّما لم ينون لمكان الإضافة، فيكون إلى في الآية

---

(١) سورة الأنعام: ١٠٣.

(٢) سورة القيامة: ٢٢، ٢٣.

(٣) في «ب»: مستنظرة.

(٤) سورة النمل: ٣٥.

(٥) انظر: الفرق بين النظر والرؤية، في الفروق اللغوية للعسكري: ٥٤٣ ـ ٥٤٤.

(٦) في «أ» و«ب» و«ج» زيادة: منتظرة. منتظرة رائية.

(٧) وهو مروي عن الإمام الرضا عليه السلام قال: مشرفة تنتظر ثواب ربّها.

وهو المروي أيضاً عن مجاهد وأبي صالح وآخرين.

انظر: التوحيد للصدوق: ١١٦، مصنّف ابن أبي شيبة٨: ٢٧٥، تفسير جامع البيان للطبري٢٩: ٢٣٩.

(٨) ذكر السيّد المرتضى في الأمالي١: ٢٨، أنّ الآلاء: النعم، وفي واحدها أربع لغات: الأ، مثل قفا.

إسماً، لا حرفاً، فسقط بذلك شبهة المخالف.

وقول موسى عليه السلام: ﴿رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ﴾[١] يحتمل أن يكون سائل الرؤية لقومه، على ما حكاه الله تعالى في قوله: ﴿فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِنْ ذَٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً﴾[٢] فسأل الله تعالى ذلك ليرد الجواب من جهته فيكون أبلغ، ويحتمل أن يكون سأل العلم الضروري الذي تزول معه الخواطر والشبهات، أو إظهار آية من آيات الساعة التي يحصل عندها العلم الذي لا شكّ فيه[٣]، وللأنبياء أن يسألوا تخفيف البلوى في التكليف، كما سأل ابراهيم فقال: ﴿رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾[٤] وكلّ ذلك لا ينافي الآية التي ذكرناها.

☜ وألى، مثل رمى. وإلى، مثل معي. وإلي، مثل حني.

(١) سورة الأعراف: ١٤٣.

(٢) سورة النساء: ١٥٣.

(٣) انظر: أمالي السيّد المرتضى ٤: ١٢٤.

(٤) سورة البقرة: ٢٦٠.

فصل

في أنّه تعالى واحد لا ثاني له في القدم

لو كان مع الله تعالى قديم ثان لوجب أن يكون مشاركاً له في جميع صفاته؛ لمشاركته له في القدم، التي هي صفة ذاته التي باين[1] بها جميع الموجودات؛ لأنّ جميع أوصافه ـ من كونه قادراً، وعالماً، و حيّاً، وموجوداً، ومريداً، وكارهاً، ومدركاً ـ يشاركه غيره من[2] المُحْدَثات، ولا يشاركه في القِدَم، فبان أنّه بكونه قديماً يخالف المُحْدَثات، والشيء إنّما يخالف غيره بصفته الذاتيّة، وبها يماثل[3] ما يماثله[4]، (كما أنّ ما شارك السواد في كونه سواداً ويخالف غير السواد من أنّ السواد يخالف البياض والحموضة وغيرهما أيضاً بكونه سواداً، ويشارك سواداً آخر بكونه سواداً)[5].

فعلم بذلك أنّ الإشتراك فى صفة الذات يوجب التماثل.

---

(١) كذا في «د» و«هـ». وفي بقيّة النسخ: باين التي.

(٢) كذا في «د» وفي بقيّة النسخ: في.

(٣) في «أ» و«ب» و«هـ» يتماثل.

(٤) في «هـ»: ما تماثله.

(٥) بين القوسين أثبتناه من «هـ». وفي «أ» و«ب» و«ج» هكذا: كما ان ما شارك السواد في كونه سواداً ويخالف السواد من البياض والحموضه وغيرها ايضاً بكونه سواداً.

وكان يجب من ذلك مشاركة القديمين في كونهما قادرين، عالمين، حيّين، وفي جميع صفاتهما.

ثمّ لا يخلو أن يكون مقدورهما واحداً أو متغايراً، فإن كان واحداً جاز أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد مقدوره، والثاني يصرفه عن[١] إيجاده، فيؤدّي ذلك إلى وجوب وجوده؛ لدعاء من دعاه الداعي إلى إيـجاده، ووجـود انـتفاءه لصارف من صرفه عن إيجاده، وذلك محال.

وإن كان مقدورهما متغايراً، لم يمتنع أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيـجاد فعل[٢]، ويدعو الآخر إلى ضدّه[٣].

ثمّ لا يخلو أن يوجدا، أو لا يوجدا، أو يوجد أحدهما، فإن وجدا أدّى إلى اجتماع الضدّين، وذلك محال، وإن لم يوجدا أدّى إلى ارتفاع الفـعل عـنهما، لا لوجه منع[٤] معقول، وإن وقع أحدهما أدّى إلى ارتفاع الفعل عن أحدهما، لا لمنع معقول؛ لأنّه لا يمكن أن يقال[٥] لأحدهما[٦] أكثر مقدوراً؛ لأنّ كلّ واحد مـنهما يجب أن تكون مقدوراته غير متناهية، فإذا ثبت ذلك بطل إثبات قديمين[٧].

---

(١) في «أ» و«ب»: من.

(٢) في «هـ» زيادة: والثاني يصرفه عن إيجاده، ووجوب صارف صرفه عن إيجـاده، وذلك محـال وإن كان مقدورهما متغايراً لم يمتنع أن يدعو أحدهما الداعي إلى إيجاد فعل.

(٣) في «ج» و«د»: إيجاد ضدّه.

(٤) منع: لم ترد في «ج».

(٥) في «ب»: يقول.

(٦) في «ج»: أحدهما.

(٧) انظر: رسائل السيّد المرتضى٣: ١١، فقد ذكر السيّد الاستدلال المـتقدّم عـلى بـطلان القـول

وإذا بطل وجود قديمين بطل قول الثنويّة القائلين بالنور والظلمة[١]، وبطل قول المجوس القائلين بالله والشيطان[٢]، وبطل قول النصارى القائلين بالتثليث[٣].

على أنّ قول الثنوية يبطل من حيث دلّلنا على حدوث الأجسام، والنور والظلمة جسمان، ولأنّهم أثبتوهما من حيث اعتقدوا أنّ الخير يضاد الشر، ولا يجوز أن يصدرا من فاعل واحد، وذلك باطل؛ من حيث أنّ الخير من جنس الشر، لأنّ أخذ مال الغير غصباً هو ظلم وشرّ، وأخذه قضاءً لدين حُسْنٌ وعَدْل، وهما من جنس واحد، ولطمة اليتيم ظلماً شرّ، ولطمته تأديباً حَسَنٌ، ولو كانا ضدّين لجازا أن يصدرا من فاعل واحد؛ لأنّ القادر يقدر على الشيء وعلى جنس ضدّه، وهذا

⇐ بالقديمين بعبارة أوجز، قال: ويجب أن يكون تعالى واحداً لا ثاني له في القدم لأنّ إثبات ثان يؤدّي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة، ويؤدّي أيضاً إلى تعذّر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول، وإذا بطل قديم ثان بطل قول الثنوية والنصارى والمجوس.

(١) الثنوية: هم أصحاب الإثنين الأزليين، يزعمون أنّ النور والظلمة أزليّان قديمان، وأنّ فاعل الخير هو النور، وفاعل الشرّ هو الظلمة.

انظر: الملل والنحل ١: ٢٤٤، المواقف ٣: ٦٤، ٩١.

(٢) المجوس أصحاب زردشت، قالوا بأنّ يزدان وأهريمن إلهين وهما مبدأ موجودات العالم، وأنّ مبدأ الخيرات هو يزدان، ومبدأ الشرور هو أهريمن.

انظر: الملل والنحل ١: ٢٣٧، شرح المقاصد ٢: ٦٤.

(٣) النصارى وقولهم بالتثليث أخبر عنه القرآن الكريم بقوله: ﴿**لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ وَمَا مِنْ إِلَٰهٍ إِلَّا إِلَٰهٌ وَاحِدٌ**﴾ سورة المائدة: ٧٣.

انظر أيضاً تفصيل القول بالتثليث عند النصارى في كتاب العلّامة الحجّة المرحوم محمد جواد البلاغي «التوحيد والتثليث».

بعينه هو شبهة المجوس[١]، والكلام عليهم[٢] واحد.

على أنّ قولهم أجمع يبطل المدح والذمّ، لأنّ المطبوع لا يستحقّ مدحاً ولا ذمّاً، كالنار في الإحراق، والثلج في التبريد، ويؤدّي إلى قبح الإعتذار؛ لأنّ الاعتذار حُسْنٌ لا يقع عندهم من الظلمة، وما يعتذر منه قبيح لا يقع عندهم من النور، فيكون الاعتذار من غير فاعل الإساءة، وذلك قبيح في العقول.

وأمّا النصارى، فمن خالف منهم في نبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله، فالكلام معه في النبوّة سيجيء، ومَن قال بما يقوله النصارى من القول بالتثليث والاتّحاد والنبوّة، فقولهم باطل، لأنّ قولهم: ثلاثة أقانيم[٣] جوهر واحد متناقض؛ لأنّ في إثباته واحداً نفياً لما زاد عليه، وفي إثبات التثليث إثباتاً لما نفي بعينه، وذلك محال.

وقولهم بالاتّحاد، وأنّ الثلاثة صارت واحداً، محال[٤].

وكذلك قولهم صار الناسوت إلٰهاً، والمُحدَث قديماً[٥] كلّ ذلك محال.

---

(١) شبهة المجوس هي: أنّه لو كان مبدأ الخير والشرّ واحداً لزم كون الواحد خيّراً وشرّيراً وهو محال لتضادّهما.

أنظر شرح المقاصد ٢: ٦٤.

(٢) أي الثنوية والمجوس.

(٣) تعدّدت أقوال النصارى في معنى الأقانيم، راجع تمهيد الأوائل للباقلّاني: ١٠٦ باب: ذكر اختلافهم في معنى الأقانيم.

(٤) انظر تفصيل ردّ قول النصارى بالاتّحاد في: كنز الفوائد: ١٠٨، تمهيد الأوائل: ١١٥.

(٥) وهذا أيضاً من أقوال النصارى، حيث قالوا: إنّ المسيح ناسوت كلّي لا جزئي وهو قديم أزلي وقد ولدت مريم عليها السلام إلٰهاً أزلياً، وأجمعوا على أنّ المسيح ولد من مريم. ولذا قال المصنّف: صار الناسوت إلٰهاً والمحدث قديماً لأنّ قولهم مريم ولدت المسيح أنّ المولود محدث ليس بقديم ولا

ولو جاز لجاز أن يصير الواحد مائة، وأن يصير القديم مُحدَثاً، وكلّ ذلك فاسد، فبطل ما قالوه.

وأمّا قولهم بالنبوّة، فحقيقة الابن من ولد على فراشه، أو خلق من مائه، وكلاهما يستحيلان عليه تعالى، ومجاز ذلك يطلق فيمن يجوز أن يولد على فراشه، أو يخلق من مائه.

ألا ترى أنّهم يقولون: بنينا[١] فلاناً لفلان، إذا كان أصغر منه، ولا يقولون: تبنّى شاب شيخاً، ولا تبنى بهيمة، لما لم يجز أن يكون مخلوقاً من مائه، فمجاز هذه اللفظة تجوّز على من تجوز عليه حقيقتها، وحقيقتها مستحيلة في الله تعالى، فمجازها مثل ذلك.

وقولهم: ابن الله، لمشاركته له في المشيئة، يوجب أن يكون الأنبياء كلّهم أبناء الله؛ لأنّهم يوافقونهم[٢] في المشيئة، وهم لا يقولونه، فبان بذلك فساد هذه المذاهب، وثبت أنّه تعالى واحد لا يشاركه أحد في القِدَم.

فأمّا من عبد الأصنام أو الكواكب فقولهم باطل؛ لأنّ عبادة من لا يستحقّها قبيحة في العقول، والعبادة إنّما تستحقّ بأصول النعم التي هي خَلْق الخلق، وجعله حيّاً، وقادراً، وإكمال عقله، وخلق الشهوة فيه، التي بها ينتفع وينال الملاذ، وخلق المشتهيات، وغير ذلك، وكلّ ذلك لا يقدر عليه غير الله، فيجب أن تقبح عبادته[٣]،

أزلي فكيف صار المحدث إلهاً قديماً أزلياً.

انظر: الملل والنحل ١: ٢٢٢، ٢٢٦.

(١) من التبني.

(٢) في «أ»: يوافقونه.

(٣) الضمير راجع إلى غير الله، أي تقبح عبادة غير الله.

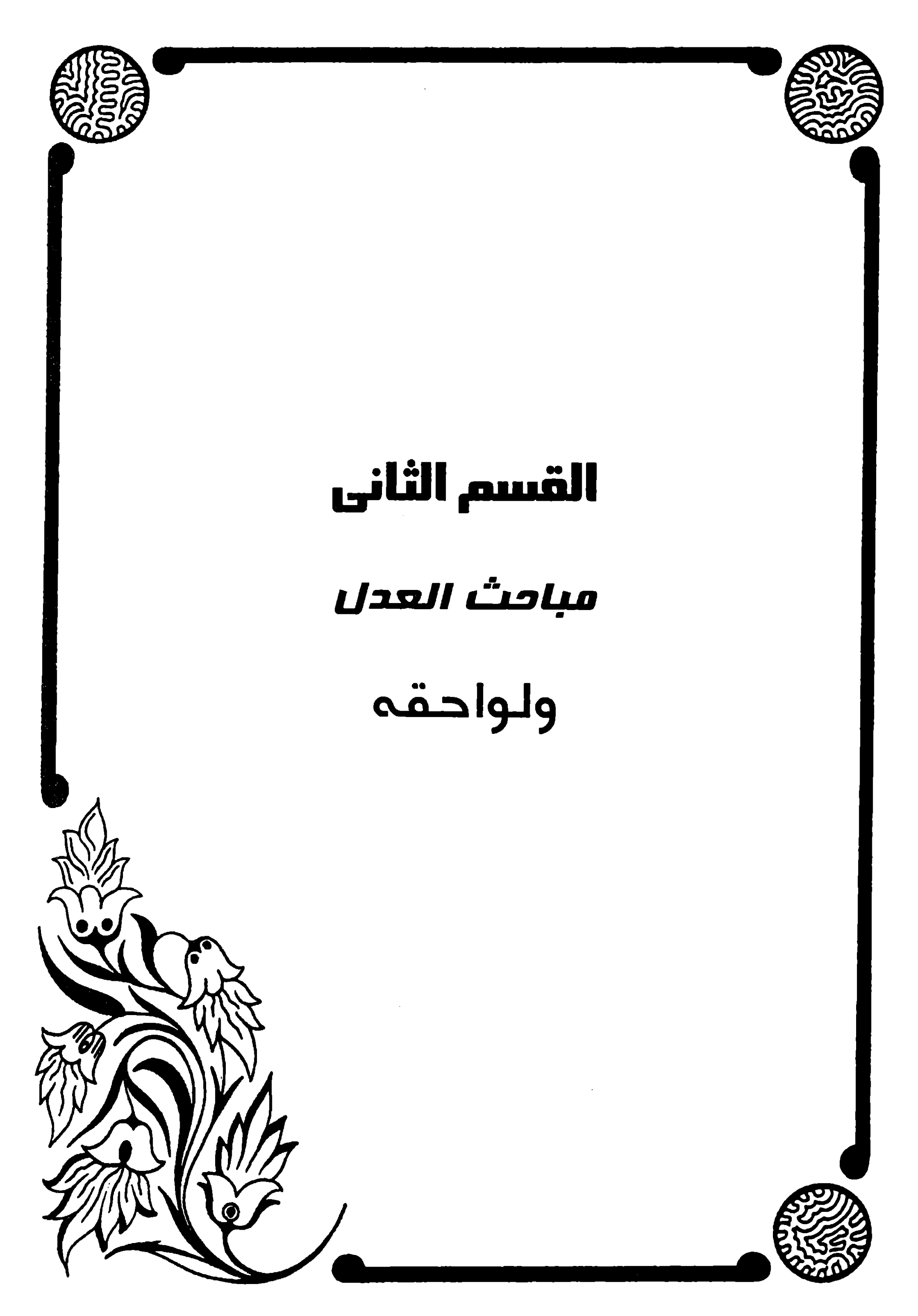
على أنّ هذه الأشياء جمادات، ومسخّرات، وكيف يصحّ منها فعل ما يستحقّ بـه العبادة.

وقولهم: ما نعبدهم إلّا ليقرّبونا إلى الله زلفى[1]، باطل ؛ لأنّ التقرّب إلى الله بالقبائح قبيح في العقول، وليس يجري ذلك مجرى تـعظيمنا للـبيت الحـرام، أو الحجر، وسجودنا إليه، وذلك أنّا نسجد للّـه تـعالى ونـتقرّب إليـه، لا إلى البـيت والحجر، وإنّما تعبّدنا الله تعالى بذلك ورغّبنا فـيه، فـنظير ذلك أن يـثبت بشـرع مقطوع[2] به التقرّب إلى الله، والسجود له، بالتوجّه إلى هذه الأشـياء، والقـوم لا يذهبون إليه، فبطل تشبيههم بما قلناه، وبان الفرق بينهما.

---

(١) حكاه عنهم القرآن في سورة الزمر: ٣.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: متطوّع.



القسم الثانى

مباحث العدل

ولواحقه

الكلام في العدل

الغرض في الكلام[1] في العدل، كلام في تنزيه الله تعالى عن[2] فعل القبيح، والإخلال بالواجب. فإذا حصل العلم بذلك حصل العلم بالعدل.

والطريق الموصل إلى ذلك أن نبيّن أنّه تعالى قادر على القبيح[3]، ثمّ نبيّن بعد ذلك أنّه لا يفعله، بعد أن نبيّن تقدّم معنى الفعل وأقسامه[4]، ثمّ نعود إلى الغرض.

وحقيقة الفعل ما وجد بعد أن كان مقدوراً، ولا يخلو الفعل من أن يكون له صفة زائدة على حدوثه، أو لا تكون له صفة زائدة.

فما ليس له صفة زائدة هو كلام الساهي، والنائم، وحركات أعضائه التي لا تتعدّاه.

وما له صفة زائدة على حدوثه إمّا أن يكون حسناً، أو قبيحاً.

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: بالكلام.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: من.

(٣) هذا إجمال، وسيأتي تفصيله من المصنّف. فالقدرة على فعل القبيح لعموم النسبة وهي لا تنافي الامتناع اللاحق.

انظر: كشف المراد: ٤٢١ المسألة الثالثة.

(٤) في «ب» و«ج»: وانقسامه.

فالحسن: هو كلّ فعل إذا فعله العالم به أو المتمكّن من العلم به مختاراً لا يستحقّ عليه الذمّ، وهو على ضربين:

أحدهما: له صفة زائدة على حسنه.

والآخر: لا صفة له زائدة على حسنه.

فما لا صفة له زائدة على حسنه هو الموصوف بأنّه مباح إذ علم فعله، أو دلّ عليه. وما له صفة زائدة على حسنه فهو كلّ فعل يستحقّ به المدح على بعض الوجوه.

وهو على ضربين: أحدهما: إذا لم يفعله استحقّ الذمّ على بعض الوجوه، والآخر: لا يستحقّ الذمّ إذا لم يفعله على حال.

فالأوّل موصوف بأنّه واجب، وهو على ثلاثة أقسام:

أحدهما: واجب مضيّق، كالصلاة المفروضة، وكردّ عين الوديعة.

والثاني: يكون مخيّراً فيه، كالكفارات الثلاث في اليمين.

والثالث: من فروض الكفايات إذا قام به بعض سقط عن الباقين، كردّ السلام، والجهاد، والصلاة على الأموات.

وما هو[1] ندب على ضربين:

أحدهما[2]: أن يكون نفعاً[3] واصلاً إلى الغير، فيوصف بأنّه إنعام وإحسان، إذا قصد ذلك[4].

---

(١) هذا: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) أحدهما: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) في «هـ»: (فعلاً) بدل (نفعاً).

(٤) ذكر المصنّف في رسالة المدخل إلى علم الكلام: ٨٦ أنّ هذا القسم لا يسمّى ندباً إلّا بشرط

والآخر[١]: لا يتعدّاه، فلا يوصف بأكثر من أنّه ندب، وأمثلة ذلك في أفعالنا وأفعاله قد ذكرناها في «شرح الجمل» و«المقدّمة»[٢]، وغير ذلك من كتبنا[٣].

والقبيح: هو كلّ فعل إذا وقع من عالم بقبحه، أو متمكّن من العلم بقبحه، استحقّ الذمّ على بعض الوجوه.

والعلم بقبح القبائح، ووجوب الواجبات، يكون عقلياً وشرعيّاً.

فالعقليات: كالعلم بقبح الظلم والجهل[٤]، والكذب العاري من نفع أو ضرر، والعبث وغير ذلك.

والواجبات: كالعمل بوجوب ردّ الوديعة، والإنصاف، وقضاء الدين، والعلم بحسن الإحسان، وغير ذلك.

وأما ما يعلم بالشرع: فكلّ ما لا يمكن معرفته بالعقل، كالعبادات الشرعية من الصلاة، والزكاة، والصوم، والحجّ، وغير ذلك، وكقبح شرب الخمر، والزنا[٥]، وغير ذلك، فإنّه لا مجال للعقل في العلم بذلك.

والذي يدلّ على ما قلناه، من أنّ[٦] العلم بما تقدّم هو العقل دون الشرع: هو

⇐ الإعلام أو التمكين.

(١) والآخر: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) المقدّمة في المدخل إلى علم الكلام: ٨٦.

(٣) عدّة الأصول ١: ٢٦ ـ ٢٧.

(٤) الجهل: لم ترد في «أ» و«ب».

(٥) في «هـ»: (الربا) بدل (الزنا).

(٦) أنّ: أثبتناه من «د» و«هـ».

أنّ كلّ عاقل مفطور العقل، يعلم بقبح[١] الظلم، وقبح الجهل، والكذب، والعبث. فلولا أنّ طريق ذلك العقل لما وجب شمول العلم لجميع العقلاء، ولكان يقف على مَن علم صحّة السمع.

وفي علمنا باشتراك جميع العقلاء ـ من موحّد، وملحد، ومقرّ بالنبوّات، وجاحد لها في العلم بذلك ـ دليل على أنّ طريق ذلك العقل.

وقولهم: إنّهم علموا ذلك لمخالطتهم العقلاء من أهل الشرع، باطل، لأنّه لو كان كذلك لعلموا قبح كلّ ما علمه أهل الشرع، من قبح شرب الخمر، والزنا[٢]، وغير ذلك. وفي العلم بالفرق بينهما دليل على فساد ما قالوه.

ومتى قالوا: إنّ العقلاء لا يعلمون[٣] ذلك، أو يعتقدونه اعتقاداً ليس بعلم، لزمهم أن يقولوا لا يعلمون المشاهَدات أيضاً؛ لأنّ من الناس مَن قال طريق ذلك السمع، ولزم عليه قول السوفسطائية[٤]، وأصحاب العنود[٥]، في نفيهم العلم بشيء

---

(١) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: قبح.

(٢) في «هـ»: (الربا) بدل (الزنا).

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: لا يعملون.

(٤) السفسطة، مشتقّة من سوف أسطا، ومعناه علم الغلط والحكمة المموّهة، لأنّ سوفا اسم للعلم، وأسطا للغلط.

انظر: شرح المقاصد ١: ٣٠.

(٥) أصحاب العنود أو العندية: هم السوفسطائية الذين ينكرون الواقع الخارجي ويعتقدون أنّه لا محسوس ولا معقول في العالم الخارجي، وكلّ ما هو محسوس ومعقول فهو من نسج الوهم والخيال ومن عندنا.

قال الجرجاني: العندية، هم الذين يقولون إنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقادات، حتّى إن

←

من الأشياء، ونسبتهم ذلك كلّه إلى الظنّ والحدسيات. وذلك باطل بالاتّفاق.

فأمّا الذي يدلّ على أنّه تعالى قادر على القبيح، فهو ما ثبت من كونه خالقاً لكمال العقل، والعلم بالمشاهَدات، ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضدّه، فيجب أن يكون قادراً على ضدّ هذه العلوم من الجهل، والجهل قبيح.

وأيضاً، فالقبيح من جنس الحسن، بدلالة أنّ قعود الإنسان في دار غيره غصباً من جنس قعوده فيها بإذن مالكها، وأحدهما قبيح، والآخر حسن، (فالقبيح من جنس الحسن)[١].

والقديم تعالى قادر على الأجناس كلّها، ومن كلّ جنس على ما لا نهاية له، لأنّه قادر لنفسه على ما مضى، ولا اختصاص له بقدر دون قدر، ولا بجنس دون جنس.

وأيضاً، هو تعالىٰ قادر على تعذيب الكفّار بلا خلاف[٢]، وهو حسن، فإذا أسلم الكافر قبح عقابه، ولم يخرج إسلامه إيّاه تعالى عن كونه قادراً، فبان[٣] بذلك أنّه قادر على القبيح.

اعتقدنا الشيء جوهراً فجوهر أو عرضاً فعرض أو قديماً فقديم أو حادثاً فحادث.

انظر: التعريفات: ٢٠٣، شرح المقاصد ١: ٣٠، المواقف ١: ١١٣، الملل والنحل ٢: ٤.

(١) بين القوسين، لم يرد في «ج» و«د» و«هـ».

(٢) وذلك لعموم قدرته تعالى. قال الإسفراييني: ومن أنكر عموم قدرته سبحانه وتعالى كان خارجاً عن زمرة الإسلام.

انظر: التبصير في الدين: ١٦٧ ـ ١٦٨، و١٧٧.

(٣) في «أ» و«ب» و«هـ»: (والمراد) بدل (فبان).

فإذا ثبت ذلك، فالذي يدلّ على أنّه لا يفعله علمه بقبح القبائح، وعلمه بأنّه غني عنه، والعالم بقبح القبيح، وبأنّه غنيّ عنه لا يجوز أن يختاره.

ألا ترى أنّ من خُيّر بين الصدق والكذب في باب الوصول إلى غرضه وهو عالم بقبح الكذب، وحسن الصدق، لا يجوز أن يختار الكذب على الصدق مع تساويهما في باب الغرض، ولا علّة لذلك إلّا كونه عالماً بقبح الكذب، وبأنّه غني عنه بالصدق، فيجب أن يكون تعالى لا يفعل القبيح (لثبوت الأمرين.

على أنّه لو جازت عليه الحاجة لما جاز أن يفعل القبيح)[1]؛ لأنّه يقدر من جنسه من الحسن على ما لا يتناهى.

ألا ترى أنّ المخيّر بين الصدق والكذب مع تساوي الغرض، قد بيّنّا أنّه لا يختار الكذب مع جواز الحاجة إليه؛ لأنّه يستغني عنه بالحسن الذي هو الصدق، وكذلك القديم لا قبيح إلّا وهو يقدر من جنسه من الحسن على ما لا يتناهى، فلا يجوز أن يختاره مع علمه بقبحه.

والقديم تعالى لا يريد القبائح على وجه؛ لأنّه لا يخلو أن يريده لنفسه، أو بإرادة قديمة، أو مُحدَثة. وقد بيّنّا أنّه ليس بمريد لنفسه، ولا بإرادة قديمة[2]، فبطل ذلك، ولو أراده بإرادة محدثة لكان هو الفاعل لها؛ لأنّه لا يقدر أن يفعل إرادة لا في محلّ سواه، ولو كان هو الفاعل لها لكان فاعلاً للقبيح؛ لأنّ إرادة القبيح قبيحة، بدلالة أنّ من علمها إرادة القبيح علم قبحها، ومن لم يعلمها كذلك لم يعلم قبحها، وذلك يؤدّي إلى أن يكون فاعلاً للقبيح، وقد دلّلنا على أنّه لا يجوز أن يكون فاعلاً

(١) بين القوسين، لم يرد في «أ» و«ب».

(٢) تقدّم إثباته في فصل (كيفية إستحقاقه لهذه الصفات). عند قول المصنّف فامّا كونه مريداً اوكارهاً.

للقبيح على حال[١].

وأيضاً، قد ثبت بلا خلاف أنّه ناه عن القبيح، وقد بيّنّا أنّ النهي لا يكون نهياً إلّا بكراهية[٢] المنهي عنه[٣]، ولو كان مريداً للقبيح لأدّى إلى أن يكون مريداً للشيء، كارهاً له، وذلك باطل.

وأيضاً، فلو أراد القبيح لكان محبّاً له، راضياً به؛ لأنّ المحبّة والرضا هي الإرادة إذا وقعت على وجه مخصوص، وأجمعت الأمّة على خطأ من أطلق ذلك على الله تعالى؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبادِ﴾[٤] و﴿وَمَا اللّٰهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِلْعالَمِينَ﴾[٥] و﴿يُرِيدُ اللّٰهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلاٰ يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾[٦] ومن أعظم العسر الكفر والقبائح المؤدّية إلى العقاب؛ وقد قال الله تعالى: ﴿وَما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاّٰ لِيَعْبُدُونِ﴾[٧] ومعناه أراد منهم العبادة؛ لأنّ هذه اللام لام الغرض، لأنّها لو كانت لام العاقبة لكان كذباً؛ لوجودنا كثيراً من الجن والإنس غير عابدين لله تعالى[٨].

وقوله: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شاءَ اللّٰهُ ما أَشْرَكْنا وَلاٰ آباؤُنا وَلاٰ حَرَّمْنا مِنْ شَيْءٍ

---

(١) انظر لذلك أيضاً: رسائل السيّد المرتضى١: ١٤١، تقريب المعارف للحلبي: ١٠٥.

(٢) في «هـ»: بكراهة.

(٣) انظر أيضاً: عدّة الأصول١: ١٦٧ ـ ١٦٨.

(٤) سورة غافر: ٣١.

(٥) سورة آل عمران: ١٠٨.

(٦) سورة البقرة: ١٨٥.

(٧) سورة الذاريات: ٥٦.

(٨) انظر: رسائل السيّد المرتضى٣: ١٩٥، تفسير مجمع البيان٩: ٢٦٩.

كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتّٰى ذٰاقُوا بَأْسَنٰا﴾ إلى قوله ﴿إِنْ أَنْتُمْ إِلاّٰ تَخْرُصُونَ﴾[(١)] واضح في أنه لا يريد القبيح. لأنّه كذّب من أضاف ذلك إلى الله تعالى، ومن أنّه اتباع الظنّ دون العلم، وآيات القرآن شاهدة بذلك، وهي أكثر من أن تحصى[(٢)].

وقوله: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنٰا لِجَهَنَّمَ كَثيرًا مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ﴾[(٣)] اللام ههنا لام العاقبة، كما قال: ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾[(٤)] ولم يلتقطوه إلّا ليكون قرّة عين لهم.

وقوله: ﴿وَلَوْ شِئْنٰا لَآتَيْنٰا كُلَّ نَفْسٍ هُدٰاهٰا﴾[(٥)] إخبار عن قدرته، أنّه قادر على أن يلجىء الخلق إلى الهدى والإيمان، لكن لا يفعل ذلك لأنّه ينافي التكليف، وينتقض الغرض به، وجرى مجرى قوله: ﴿إِنْ نَشَأْ نُنَزِّلْ عَلَيْهِمْ مِنَ السَّمٰاءِ آيَةً فَظَلَّتْ أَعْنٰاقُهُمْ لَهٰا خٰاضِعينَ﴾[(٦)] وكذلك كلّ آية يتعلّقون بها، فالوجه فيها ما قلناه في هذه الآية، نحو قوله: ﴿وَلَوْ شٰاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَميعًا﴾[(٧)] وقوله: ﴿لَوْ يَشٰاءُ

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٨.

(٢) كقوله تعالى: ﴿مٰا لَهُمْ بِهِ مِن عِلْمٍ إِلاّٰ اتِّبٰاعَ الظَّنِّ﴾ سورة النساء: ١٥٧، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لاٰ يُغْني مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ سورة يونس: ٣٦، وقوله تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلاّٰ يَخْرُصُونَ﴾ سورة الأنعام: ١١٦، وسورة يونس: ٦٦. وغير ذلك من الآيات الدالّة على ذمّ اتّباع الظنّ.

(٣) سورة الأعراف: ١٧٩.

(٤) سورة القصص: ٨.

(٥) سورة السجدة: ١٣.

(٦) سورة الشعراء: ٤.

(٧) سورة يونس: ٩٩.

اللهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً﴾[١].

وما يجري مجرى ذلك من الآيات فالوجه فيها ما ذكرناه، فلا نطوّل بذكرها، وقد بيّنّا الوجه فيها جميعه في تفسير القرآن[٢] مستوفىً لا يحتمل ذكره هاهنا.

وقولهم: لو أراد من خلقه من[٣] الإيمان والطاعة ما لا يقع، للحقه بذلك وهن وضعف ونقص؛ لأنّ الملك إذا أراد من رعيّته ما لا يقع دلّ على ضعفه، باطل[٤]، لأنّ الأمر بخلاف ما قالوه في الشاهد[٥]؛ لأنّ السلطان متى أراد من رعيّته ما يعود نفعه عليهم لا عليه فلم يقع، أو وقع خلافه، لا يلحقه ضعف ولا نقص، وإنّما يجوز أن يقال ذلك فيما يعود نفعه عليه من نصرته والدفاع عنه ممّا يستضرّ بفوته، والقديم تعالى لا يريد إلّا ما يكون نفعه للخلق، دونه تعالى. لاستحالة النفع عليه[٦].

وكيف يشتبه الحال في ذلك ونحن نعلم أنّ سلطان الإسلام يكره من اليهودي الزَمِن[٧] المقعد الدخول في الكنيسة، ويريد منه الإسلام والدخول في المساجد، ومع ذلك فإنّما يقع منه دخول الكنيسة دون المسجد، ولا عاقل يقول إنّ سلطان

---

(١) سورة الرعد: ٣١.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، للمصنّف. انظر: تفسير الآيات المتقدّمة، وكذلك ٤: ٢٤٣، ٥: ٣٦، ٨: ١٣٢، ٩: ٣٩٨.

(٣) من: لم ترد في «د» و«هـ».

(٤) باطل: أثبتناه من «د» و«هـ». وهو خبر وقولهم.

(٥) في «أ» و«ب» و«ج»: المشاهد.

(٦) تقدّم إثباته في فصل (ما يجوز عليه تعالى وما لا يجوز).

(٧) الزمن: من الزمانة وهي: الآفة، والعاهة، والعلّة.

انظر: لسان العرب ١٣: ١٩٩.

الإسلام ضعف[١] بذلك.

ثمّ يلزمهم أنّه إذا وقع من الكافر خلاف ما أمر الله به أن يلحقه ضعف؛ لأنّ الشاهد لا يفصل بين الموضعين، ولا خلاف أنّ الله أمر الكافر بالإيمان، ومع ذلك فلم يقع ذلك منه[٢]، فيجب على أصلهم أن يلحقه ضعف، فبأيّ شيء فصّلوا بين الأمرين فهو فصلنا في الإرادة.

وأيضاً، فالمعلوم ضرورة أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أراد من الكفّار[٣] الإيمان، ولم يلحقه باستمرارهم على الكفر وهن ولا ضعف، ويلزمهم على ذلك أن يكون الله أمرهم بأن يضعّفوه، ويوهنوه من حيث أمرهم بما لا يريده منهم على قولهم، وذلك باطل بالاتّفاق.

وقولهم: لو فعل العبد ما كره الله تعالى، لكان قد فعل ما أباه وذلك لا يجوز، باطل؛ لأنّ الإباء ليس بكراهية، لأنّ الإباء هو المنع والامتناع[٤]، ولهذا يقولون في التمدّح[٥]:

فلان يأبى الضيم[٦]، أي يمتنع منه، ولا مدحة في أن يكره الضيم، لأنّ الضعيف أيضاً يكرهه.

---

(١) كذا في «ج». وفي بقيّة النسخ: ضعيف.

(٢) في «أ» و«ب»: منهم.

(٣) في «د» و«هـ» زيادة: كلّهم.

(٤) انظر: الفروق اللغوية للعسكري: ٨. الفرق بين الإباء والامتناع، وبين الإباء والكراهة. وفيه: الإباء هو شدّة الامتناع.

(٥) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: يتمدّحون بأن يقولوا.

(٦) الضيم: الظلم.

وتعلّقهم بأنّ المسلمين قالوا: ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وذلك يمنع من أنّه أراد الإيمان من الكافر، ولم يرد الكفر منه، غير صحيح؛ لأنّ هذا الإطلاق غير مسلّم، لأنّ جميع أهل العدل يمتنعون من إطلاقه.

ثمّ إنّ المسلمين أيضاً يقولون: لا مردّ لأمر الله ولا محيص عنه[١]، وعلى قولهم الكافر قد[٢] ردّ أمر الله، ومتى منعوا من ذلك منعنا مثله، وإن تأوّلوه تأوّلنا[٣].

ولو سلّم ذلك لكان المعنى: ما شاء الله من فعل نفسه كان، وما لم يشأ من فعل نفسه لم يكن، أو: ما شاء الله من فعل غيره وألجأ[٤] إليه كان.

ومتى قالوا: لو شاء جميع الطاعات لكان القائل إذا حلف أنّه يقضي دينه غداً إن شاء الله، إذا لم يقضه يحنث، وأجمعوا على خلافه[٥].

قيل: في الناس من قال: إنّه[٦] يحنث، وهو أبو علي[٧].

---

(١) في «د» و«هـ»: منه.

(٢) قد: لم ترد في «أ» و«ب».

(٣) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: أوّلنا.

(٤) في «أ» و«ب»: أو ألجأ.

(٥) هذه المسألة من فروع مسألة دخول الاستثناء بالمشيئة في الايمان وقد أجمع فقهاء الإمامية على جواز ذلك وأنّه إذا عقب اليمين بالمشيئة لم يحنث بالفعل المحلوف عليه ولم تلزمه الكفارة. وقد دلّت على ذلك الأخبار منها: ما عن الإمام الصادق عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: من استثنى في يمين فلا حنث عليه ولا كفّارة.

انظر: المبسوط ٦: ٢٠٠، الخلاف ٤: ٤٨٣، السرائر ٢: ٦٩٥، قواعد الأحكام ٣: ٢٦٦.

(٦) إنّه: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٧) محمد بن أحمد بن الجنيد، أبو علي الإسكافي، من أكابر علماء الشيعة ومن أعيان ←

ومن قال لا يحنث قال: المشيئة دخلت اتّفاقاً[1] للكلام، دون أن تكون شرطاً، ولأجل ذلك تدخل في الماضي، وإن كان الشرط لا يدخل في الماضي.

فإن قيل: هل أفعال العباد بقضاء الله وقدره أم لا؟

قلنا: القضاء في اللغة على أربعة أقسام:

أحدها: بمعنى الخلق والإحداث، ﴿فَقَضٰاهُنَّ سَبْعَ سَمٰاوٰاتٍ في يَوْمَيْنِ﴾[2] أي خلقهنّ وأحدثهنّ.

والثاني: أن يكون بمعنى الحكم، كقوله: ﴿اللّٰهُ يَقْضي بِالْحَقِّ﴾[3] ومنه اشتقاق القاضي.

والثالث: بمعنى الأمر والإلزام، كقوله: ﴿وَقَضىٰ رَبُّكَ أَلاّٰ تَعْبُدُوا إِلاّٰ إِيّٰاهُ﴾[4] أي أمر وألزم.

والرابع: بمعنى الإعلام والإخبار كقوله: ﴿وَقَضَيْنٰا إِلىٰ بَني إِسْرٰائيلَ فِي الْكِتٰابِ﴾[5] أي أعلمناهم وأخبرناهم[6].

الطائفة وأفاضل قدماء الإمامية، متكلّم فقيه محدّث واسع العلم جيّد التصنيف، توفّي بالري سنة ٣٨١ هـ.

انظر: رجال النجاشي: ٣٨٥، الفهرست: ٢٠٩، خلاصة الأقول: ٢٤٥.

(١) في «ج»: إيقافاً.

(٢) سورة فصّلت: ١٢.

(٣) سورة غافر: ٢٠.

(٤) سورة الإسراء: ٢٣.

(٥) سورة الإسراء: ٤.

(٦) انظر معاني القضاء في: النهاية في غريب الحديث ٤: ٧٨، لسان العرب ١٥: ١٨٦، كنز

ولا يجوز أن يكون قضاء أفعال العباد بمعنى إحداثها؛ لأنّ فعل العبد لا يخلو أن يكون قبيحاً أو حسناً، فما هو قبيح (لا يجوز أن يكون فعلاً له، لأنّا قد بيّنّا أنّه لا يفعل القبيح[١]، وما هو حسن)[٢] لا يجوز أيضاً أن يفعله لأنّه فعلنا، والفعل الواحد لا يكون من فاعلين على ما نبيّنه[٣].

ولا يجوز أن يكون قضاء أفعالهم بمعنى الحكم أو الأمر أو الإلزام[٤]، لأنّ أحداً من الأمّة لا يقول إنّ الله أمرنا بالمعاصي أو حكم علينا بأن نفعلها.

وأمّا القضاء بمعنى الإعلام والإخبار فإنّه يجوز أن يقال على ضرب من التقييد؛ لأنّ الله أخبر وأعلم مالنا في فعل الطاعة من الثواب، وما علينا بفعل المعاصي من العقاب، فجاز أن يضاف إلى الله القضاء على هذا الوجه.

وأيضاً، فقد روي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: **يقول الله تعالى: من لم يرض بقضائي، ولم يشكر نعمائي، ولم يصبر على بلائي، فليتّخذ ربّاً سواي**[٥]. فلو كانت المعاصي بقضاء الله وإحداثه لوجب الرضا بها، وذلك خلاف الإجماع.

والقول في القدر على مثل ذلك، لأنّ القدر يستعمل بمعنى الخلق والإحداث،

الفوائد: ١٦٨.

(١) تقدّم في أوّل فصل (الكلام في العدل) عند قول المصنّف: فيجب أن يكون تعالى لا يفعل القبيح لثبوت الأمرين.

(٢) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٣) يأتي بيانه قريباً، عند قول المصنّف: الدليل على ذلك وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا...

(٤) في «ج»: حكم وأمر وألزم معنى واحد وفي «د» و«هـ»: حكم أو أمر وألزم.

(٥) الدعوات للراوندي: ١٦٩ ح ٤٧١، بحار الأنوار ٥: ٩٥ ح ١٨.

كما قال: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِلسَّائِلِينَ﴾[١].

ولا يجوز[٢] أن تكون المعاصي بقدر الله لمثل ما قلناه في القضاء.

وقد يستعمل بمعنى التقدير، كما قال تعالى: ﴿فَقَدَرْنَا فَنِعْمَ الْقَادِرُونَ﴾[٣]، فعلى هذا يجوز أن يقال: أفعالنا بقدر الله، بمعنى أنّه قدّر ما عليها من الثواب أو العقاب، فينبغي أن يقيّد القول في ذلك، ولا يطلق به.

فإن قيل: مضى في الكلام أنّ الواحد منّا مُحدِث لأفعاله، وموجد لها، فما الذي يدلّ على ذلك؟

قلنا: الدليل على ذلك وجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، وانتفائها بحسب صوارفنا وكراهيتنا[٤]، فلولا أنّها فعلنا لما وجب ذلك، كما لا يجب ذلك في طولنا وقصرنا وخلقنا وهيئاتنا، ولا يجب أيضاً[٥] في أفعال غيرنا لمّا لم تكن متعلّقة بنا.

وإنّما قلنا بوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا، لأنّ الواحد منّا متى دعاه الداعي إلى القيام والقعود ولا صارف له عن ذلك ولا مانع، فإنّه لابدّ أن يقع ما دعاه الداعي إليه، وليس كذلك ما لا تعلّق له به، كطوله وقصره، ولا فرق بينهما إلّا أنّها محدثة بنا، ومتعلّقة بجهتنا.

ومتى قيل: إنّ ذلك بالعادة، (كان ذلك باطلاً بالوجوب الذي اعتبرناه، لأنّ ما

---

(١) سورة فصّلت: ١٠.

(٢) في «ج»: وعلى هذا فلا يجوز.

(٣) سورة المرسلات: ٢٣.

(٤) في «د» و«هـ»: وكراهتنا.

(٥) أيضاً: أثبتناه من «د» و«هـ».

يستند إلى العادة)[١] لا يجب وقوعه على كلّ حال ويلزم على ذلك أن يكون انتفاء السواد بالبياض، وحاجة العلم إلى حياة، وما جرى مجراه من الواجبات كلّه بالعادة، وذلك باطل بالاتّفاق.

على أنّ تعلّق الفعل بالفاعل (لابدّ أن يكون معقولاً قبل إسناده إلى فاعل معيّن، ولا يعقل في تعلّقه بالفاعل)[٢] آكد من وجوب تعلّقه بدواعيه وأحواله، وهذا حاصل معنا[٣]، فينبغي أن يكون كافياً في تعلّقه بنا، وهو في غيرنا مجوّز، ولا يترك[٤] المعلوم إلى المجوّز على ذلك.

ومتى قيل: إنّ أفعالنا تحتاج إلينا في كونها كسباً دون الحدوث.

قلنا: ذلك باطل؛ لأنّ الذي يتجدّد عند دواعينا وأحوالنا هو الحدوث لا غير، دون شيء من صفاته، فينبغي أن يكون هو من جهة الحاجة دون غيره هو الذي يتجدّد عند وجود الحركة كونه متحرّكاً، وكان كونه متحرّكاً هو المحوج إلى الحركة دون غيره، والكسب الذي يدّعونه غير معقول، فكيف تُعلّق[٥] الحاجة به ويترك الحدوث الذي هو أمر معقول معلوم، والكسب ليس بمعقول ولا معلوم.

فإن قيل: كيف لا يكون معقولاً والإنسان يفصل بين أن يمشي مختاراً وبين أن يُسحب على وجهه؟.

قلنا: الفرق يرجع إلى ما قلناه من أنّ مشيه مختاراً متعلّق به وبإيثاره، وإذا

---

(١) بين القوسين سقط من «أ» و«ب».

(٢) بين القوسين سقط من «أ» و«ب».

(٣) في «هـ»: معناه.

(٤) في «ج» و«د»: (ولا ينزل) بدل (ولا يترك).

(٥) في «أ»: تتعلّق.

سحب على وجهه كانت الحركة فيه ضرورية، فلذلك فرّق بينهما.

فإن قيل: تتجدّد عند دواعينا صفات من حسن، وقبح، وحلول في محلّ، وكونه غرضاً[1] وغير ذلك، فلِمَ قلتم أنّ الذي يتعلّق بنا الحدوث دون شيء من ذلك؟

قلنا: أمّا الحسن والقبح فقد يخلو كثير من الأفعال منهما، نحو كلام الساهي والنائم، وحركة أعضائه التي لا تتعدّاه، وحلوله في المحلّ ليس له به صفة، وإنّما يفيد أنّه من قبيل ما لا يجب بقاؤه كبقاء المحل.

ثمّ كثير من الأفعال يخلو من محلّ، كالجوهر، والفناء، وإرادة القديم وكراهته، ولا يخلو فعل من حدوث، فينبغي أن تكون جهة الحاجة الأمر الشائع في سائر الأفعال، وسائر القادرين.

واستقصاء ما يورد على هذا الدليل وشعبه[2]، قد استوفيناه في «شرح الجمل»، وفيما ذكرنا كفاية إن شاء الله.

وإنّما قلنا: إنّ ما هو مقدور لنا لا يجوز أن يكون مقدوراً له، لأنّ ذلك يؤدّي إلى كونه موجوداً معدوماً؛ لأنّا لو فرضنا الواحد[3] منّا دعته الدواعي إلى[4] إيجاده وجب حدوثه من جهته، وإذا لم يرده الله تعالى يجب أن لا يوجد، فاجتمع[5] في فعل واحد وجوب حدوثه، ووجوب انتفائه، وذلك محال، فوجب

(١) كذا في «ج» وفي بقيّة النسخ: عرضاً.

(٢) في «ج»: وسعته.

(٣) في «ج»: أنّ الواحد.

(٤) في «أ» و«ب»: على.

(٥) في «د»: فيجتمع، وفي «هـ»: مجتمع.

بطلانه على كلّ حال.

وممّا يدلّ أيضاً[١] على أنّ الواحد منّا[٢] مُحدِث لأفعاله، أنّه يحسن مدحنا على بعض الأفعال، وذمّنا على بعض؛ لأنّ من فعل الطاعة يحسن مدحه، ومن فعل الظلم يحسن ذمّه، ولا يحسن مدحه ولا ذمّه على طوله، وقصره، وحسنه، وقبحه، وإنّما كان ذلك لأنّ الأوّل متعلّق بنا، والثاني غير متعلّق بنا، لا شيء[٣] سواه.

وأيضاً، فإنّه يحسن أن يأمر بعضنا بالقيام والقعود، وينهاه عنه، ولا يحسن أن يأمره بالطول ولا القصر، ولا ينهاه عنهما، وإنّما كان كذلك لأنّ الأوّل مقدور له فيحسن أمره، والثاني غير مقدور له، فلا[٤] يحسن أمره به، ولا نهيه عنه، فبان بجميع ذلك أنّ الواحد فاعله.

والقرآن يؤكّد ذلك؛ لأنّه قال: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٥] و﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾[٦] و ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[٧] و﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[٨] و﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾[٩] وغير ذلك من

(١) أيضاً: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) منّا: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) في «ج»: لا بشيء.

(٤) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: فلم.

(٥) سورة الواقعة: ٢٤.

(٦) سورة التوبة: ٨٢ و٩٥.

(٧) سورة الزلزلة: ٧ و٨.

(٨) سورة النساء: ١٢٣.

(٩) سورة الفرقان: ١٩.

الآيات التي أضاف الفعل فيها إلينا، فمن نفى الفعل عنّا فقد خالف العقول والقرآن.

ومتى قيل: أضافه إلينا من حيث كان كسباً لنا.

فقد[1] قلنا: إنّ الكسب ليس بمعقول، فلا يجوز له أن يعوّل عليه.

على أنّ المتولّدات[2] لا كسب للعبد فيه عندهم، والظلم لا كسب للعبد فيه؛ لأنّه متعدّ عن محلّ قدرته، لأنّه موجود[3] في المظلوم، وعندهم أنّ ما تعدّى محلّ القدرة عليه لا كسب للعبد فيه[4]، فكيف يمكنهم حمل الآية عليه.

ومتى قالوا: إنّ الكسب الذي هو الظلم في الظالم، كالقتل الذي ليس بمستحقّ عليه، والضرب الذي ليس بمستحقّ عليه، وإنّه في القاتل والضارب، دون المقتول والمضروب. كان ذلك مكابرة للعقول، ويلزم على ذلك أن يكون البناء في الباني دون المبنى، والنساجة في الناسج دون المنسوج[5]، وذلك تجاهل من بلغ إليه ولا يحسن كلامه.

---

(١) فقد: لم ترد في «هـ».

(٢) الأفعال المتولّدة في إصطلاح المتكلّمين هي: الأفعال المستندة إلى القدرة الحادثة لا مباشرة بل بتوسط أفعال أخر. فهي الأفعال التي تتعلّق بالفاعل بالواسطة ويقابلها الأفعال المباشرة أو المبتدأة وهي التي تتعلّق بالفاعل بلا واسطة ومثال الأفعال المتولّدة الأصابة الناتجة من الرمي، فإنّ الصادر من الفاعل أوّلاً وبالذات هو نفس الرمي.

أنظر المواقف٣: ٢٣٢، مقالات الإسلاميين: ٣٨٠، شرح المقاصد٢: ١٤٤.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: يوجد.

(٤) انظر: شرح المقاصد٢: ١٤٤.

(٥) في «ب» و«ج» و«هـ»: الثوب المنسوج.

وقوله: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[١] المراد به الأجسام، لأنّ الذي كانوا يعبدون الأصنام دون أفعالهم فيها، فعنّفهم الله تعالى بأن قال: أتعبدون ما تنحتون من الأجسام؟ والله خلقكم وما تعملون من الأجسام التي تنحتون منها الأصنام، وتقدير الكلام: وما تعملون منه[٢].

على أنّه يضاف المعمول فيه[٣] إلى أنّه عمل الصانع، فيقال: هذا الباب عمل النجّار، وهذا البناء عمل الباني، وهذا الخاتم عمل فلان، فيضيفون المعمول فيه إلى العامل، وذلك مجاز[٤]. فهذا القدر الذي ذكرناه فيه كفاية، واستيفاؤه مذكور في الموضع الذي ذكرناه[٥].

---

(١) سورة الصافّات: ٩٦.

(٢) في «د» و«هـ»: فيه.

(٣) فيه: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٤) انظر: أمالي السيّد المرتضى ٤: ١٤٣، مجلس ٧٣.

(٥) في كتاب «شرح الجمل».

فصل

في ذكر الكلام في الاستطاعة[١] وبيان أحكامها

الواحد منّا قادر على الفعل بدلالة صحّة الفعل منه، وتعذّره على غيره من الأحياء، مع مساواتهما في جميع الصفات، ولابدّ أن يكون من صحّ منه الفعل مفارقاً لمن تعذّر عليه، وهذه المفارقة تستند إلى جملة الحي دون أجزائها[٢]، لأنّ صحّة الفعل راجعة[٣] إليها، فبطل بذلك قول من قال: إنّ ذلك يرجع إلى الصحّة، أو

(١) الاستطاعة: هي القدرة على الفعل، وهي لا تكون إلّا قبله، ولا تكون معه في حال وجوده.

وهذا هو مذهب متكلّمي الإمامية والمعتزلة في الاستطاعة. وأمّا الأشاعرة فقد ذهبوا للقول بأنّها مع الفعل.

وأوّل من أظهر القول بأنّ الاستطاعة مع الفعل هو يوسف السمتي الفقيه المتوفى سنة ١٨٩هـ.

والفرق بين الاستطاعة والقدرة: أنّ الاستطاعة انطباع الجوارح للفعل، والقدرة هي ما أوجبت كون القادر قادراً ولذلك يوصف تعالى بأنّه قادر، ولا يوصف بأنّه مستطيع.

انظر: رسائل السيّد المرتضى ١: ١٤٤، ٢: ١٨٢ و ٢٦٤، تفسير التبيان ٤: ٥٩، تمهيد الأوائل: ٣٢٥، شرح المقاصد ١: ٢٤٠، إيضاح الدليل: ٢٢.

(٢) في «أ» و«ب»: أخواتها.

(٣) في «د» و«هـ»: راجع.

الطبع، أو اعتدال الأمزجة، على اختلاف أقوالهم[١]؛ لأنّ جميع ذلك يرجع إلى المحلّ دون الجملة، وهذه الصفة تستند إلى معنى، لأنّها تتجدّد مع جواز أن لا تتجدّد مع تساوي الأحوال والشروط. وبهذه الطريقة أثبتنا المعاني.

فيجب من ذلك أن يكون الواحد منّا (قادراً بقدرة، وهذه القدرة تتعلّق بالشيء، وبمثله، وبخلافه، وبضدّه. بدلالة أنّ الواحد منّا)[٢] متى كان قادراً، صحّ أن يتصرّف في جميع ذلك.

ألا ترى أنّ من قدر على أن يتحرّك يمنة قدر أن يتحرّك يسرة، والحركة في الجهتين متضادّة[٣]، (وكذلك من قدر على الحركة، قدر على الاعتماد، والصوت، والتأليف، وهذه الأشياء مختلفة)[٤]، وكذلك من قدر على الاعتقادات، قدر على سائر أجناسها، وقدر على الإرادة والكراهة، وهذه الأشياء مختلفة ومتضادّة، فدلّ ذلك على أنّ القدرة تتعلّق بالشيء، وبمثله، وبخلافه، وضدّه، إذا كان له ضدّ.

وأيضاً لو لم تتعلّق القدرة بالشيء وبضدّه وبخلافه، لم يقع الفعل بحسب دواعيه وأحواله، بل كان يجب أن يقع بحسب ما يوجد فيه من القدرة، فكان لا يمتنع أنّ مَن يدعوه الداعي إلى القيام يقع منه القعود، ومَن دعاه الداعي إلى الحركة يقع منه الاعتماد، والمعلوم خلاف ذلك.

والقدرة ليست موجبة للفعل، بل يختار الفاعل بها الفعل؛ بدلالة أنّ مقدور

---

(١) هذا قول الأشاعرة وأهل السنّة. انظر: الفصل في الملل ٣: ٢٠، شرح العقيدة الطحاوية: ٤٨٨، مهمّات التعاريف: ٥٧.

(٢) بين القوسين سقط من «أ».

(٣) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: متضادّين.

(٤) بين القوسين سقط من «أ» و«ب».

القدرة، تابع لدواعيه واختياره، فلو كانت موجبة لبطل ذلك.

والقدرة قبل الفعل، دون أن تكون مصاحبة له؛ بدلالة أنّ القدرة يحتاج اليها ليخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود، فلو وجد مقدورها لاستغنى عنها.

وأيضاً، فالفعل في حال البقاء يستغني عن القدرة بلا شكّ، ولا علّة لذلك إلّا وجوده، فينبغي أن يستغني عنها في أوّل حال وجوده أيضاً.

وأيضاً، فقد دلّلنا على أنّ القدرة قدرة على الضدّين، وذلك محال.

فإذا ثبت ذلك، فالقادر على الكفر قادر على الإيمان، والقادر على الطاعة قادر على المعصية، وإنّما يختار أحدهما، فإن اختار الكفر فبسوء اختياره، ولو كان الكافر غير قادر على الإيمان لما حسن تكليفه بالإيمان؛ لأنّ تكليف ما لا يطاق قبيح، وأجمعت الأمّة على أنّه مكلّف بالإيمان[1].

وإنّما قلنا إنّ تكليف ما لا يطاق قبيح؛ لأنّه مركوز في العقل قبح تكليف الأعمى نقط المصاحف، والمقعد العدو، والعاجز حمل الأجسام الثقال ونقلها، والعلم بقبح ذلك ضروري، لاجتماع العقلاء على ذلك، ولا علّة لذلك[2]، إلّا أنّه تكليف بما لا يطاق، ومَن ارتكب حسن ذلك لم تحسن منّا مكالمته، وإنّما ينبّه على غلطه بضرب الأمثال، كما يضرب الأمثال للسوفسطائيّة وأصحاب العنود[3] الذين دفعوا العلم بالمشاهدات والضروريّات، وإلّا فالاحتجاج لا يمكن معهم؛ لأنّ الاحتجاج إنّما يصحّ فيما يغمض ليرد إلى ما يتّضح، فمن دفع الضروريّات لا يمكن احتجاجه بالردّ إلى ما هو أوضح منه؛ لأنّه لا شيء أوضح من الضروريّات،

---

(١) انظر: نهج الحقّ وكشف الصدق: ١٢٩، المحصول ٢: ٢٣١، المواقف ٢: ١٣٠.

(٢) ولا علّة لذلك: لم ترد في «أ».

(٣) تقدّم معناهما، فراجع.

فمن دفعها سدّ الباب على نفسه.

والمراد بقولنا تكليف ما لا يطاق: هو كلّ ما يتعذّر معه الفعل، سواء كان ذلك لعدم القدرة، أو عدم العلم، أو عدم الآلة فإنّ الكلّ يتساوى في قبح التكليف، وإن اختلفت.

فصل

في الكلام في التكليف وجمل من أحكامه

التكليف: عبارة عن إرادة المريد من غيره ما فيه كلفة ومشقّة.

ويقال في الأمر بما فيه كلفة ومشقّة أنّه تكليف، من حيث كان الأمر لا يكون أمراً إلّا بإرادة المأمور به[١].

والرتبة معتبرة في التكليف كاعتبارها في الأمر، يدلّ على ذلك أنّ من أراد من الغير ما يلحقه فيه مشقّة سمّي مكلِّفاً له، ومتى أراد من الغير ما لا يلحقه فيه مشقّة لم يسمّ بذلك، ولذلك لم يكن الواحد منّا إذا أراد من الله تعالى الفعل مكلّفاً له، وإذا أراد الله تعالى منّا الفعل الذي فيه مشقّة كان مكلّفاً، سواء كان ذلك الفعل واجباً أو ندباً.

وإعلام المكلّف بوجوب الفعل، أو حسنه، أو دلالته عليه، شرط في حُسن التكليف من الله؛ لأنّه من جملة إزاحة العلّة[٢] فيما كلّفه وليس نفس الإعلام هو التكليف، ولهذا كان مكلّفاً له، (وإن لم يكن مُعْلِماً له، وإنّما لم يُسمّ الواحد منّا إذا

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضى ٢: ٢٦٥، تعريف التكليف.

(٢) قال السيّد المرتضى: إزاحة العلّة تمكين المكلّف من الفعل، ورفع الموانع، وتقوية دواعيه التي على وجه لا يبقى له محذور في أن لا يفعله.

انظر: رسائل السيّد المرتضى ٢: ٢٦٤.

أراد من الغير الصوم أو الصلاة مكلّفاً له)[١]؛ لأنّه سبق في ذلك تكليف الله وإرادته، فلذلك لم يسمّوه بذلك.

فإذا ثبت حقيقة التكليف، فيحتاج العلم[٢] بحسنه إلى معرفة أشياء: أوّلها صفات المكلِّف، وثانيها صفات المكلَّف، وثالثها صفات الفعل الذي يتناوله التكليف، ورابعها ما الغرض في التكليف[٣].

ونحن نبيّن جميع ذلك على أخصر الوجوه، وقبل ذلك نبيّن أوّلاً ما وجه الحسن في ابتداء الخلق، وبيان ذلك أن نقول:

لا يخلو أن يكون في ابتداء الخلق غرض أو لا غرض فيه، فإن كان لا غرض فيه فهو عبث، وذلك قبيح لا يجوز عليه تعالى، وإن كان فيه غرض لا يخلو أن يكون فيه غرض قبيح أو حسن، والقبيح هو أن يقصد بخلق الخلق الإضرار بهم، وذلك قبيح لا يجوز على الحكيم، والغرض الحسن لا يكون إلّا بحصول النفع فيه، وذلك النفع لا يخلو أن يكون راجعاً إليه تعالى أو إلى غيره، فما يرجع إليه تعالى مستحيل؛ لاستحالة النفع عليه، وما يرجع إلى الغير هو وجه الحسن في ابتداء الخلق، سواء كان ذلك النفع راجعاً إلى نفس المخلوق، أو إلى غيره، أو إليهما، فإنّ جميع ذلك وجه الحسن إذا تعرّى من وجوه القبح.

فإذا ثبت ذلك فالمكلّف منفوع بالتفضيل[٤]، ومنفوع بالثواب، وإن كان المعلوم أنه يؤلم لمصلحته أو مصلحة غيره، فهو منفوع أيضاً بالعوض، فتجتمع فيه

(١) بين القوسين سقط من «أ» و«ب».

(٢) في «ج»: في العلم.

(٣) في «ج» و«د»: (بالتكليف) بدل (في التكليف).

(٤) كذا في «أ» و«ب». وفي بقيّة النسخ: بالتفضل.

الوجوه الثلاثة، وغير ذلك المكلّف منفوع بالتفضيل[١] قطعاً، وبالعوض إن كان في إيلامه مصلحة لغيره من المكلّفين.

وإذا كان وجه حسن الخَلْق ما فيه من النفع، فينبغي أن يكون أوّل ما يخلقه الله تعالى حيّاً، لأنّ النفع لا يصحّ إلّا على الحيّ، ولابدّ أن يخلق فيه شهوة لمدرك يدركه، فيلتذّ به، سواء كان هو أو غيره.

ويجوز أن يبتدىء الله تعالى بخلق الجماد، إذا علم أنّه يخلق فيما بعد حيّاً مكلّفاً يكون من لطفه اختيارهُ خلق الجماد قبله، فإن لم يكن ذلك معلوماً لم يحسن الابتداء بخلق الجماد، ونحن نعود إلى ما وعدنا به من اعتبار شرائط حُسن التكليف.

أمّا صفات المكلِّف: فيجب أن يكون حكيماً، مأموناً منه فعل القبيح، والإخلال بالواجب؛ ليعلم انتفاء وجه القبح عن هذا التكليف، وقد مضى بيان[٢] ذلك في باب العدل.

ويجب أن يكون قادراً على الثواب الذى عرض بالتكليف له، وعالماً بمبلغه[٣]، وقد بيّنّا[٤] أنّه قادر لنفسه، وعالم لنفسه، ولابدّ أن يكون له فيه غرض في التكليف، ونستدلّ[٥] على ذلك فيما بعد.

---

(١) في «ج»: بالتفضل.

(٢) بيان: لم ترد في «أ».

(٣) في «هـ» لمبلغه.

(٤) في «د» و«هـ»: وقد بيّنّا حين بيّنّا.

(٥) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: ويستدلّ. وسيأتي الاستدلال عليه عند قول المصنّف: وإنّما قلنا في التكليف إنّه تعريض للثواب... إلى آخره.

ويجب أن يكون منعماً بما يجب له به العبادة، ولا تستحقّ إلّا بأصول النعم، من خلق الحياة، والشهوة والنفار[١]، والقدرة، وكمال العقل، وخلق المشتهى، وغير ذلك ممّا لا يدخل نعمة كلّ منعم في كونها نعمة إلّا بعد تقدّمها، ولذلك لا يستحقّ بعضنا على بعض[٢] العبادة، وإن استحقّ عليه الشكر؛ لأنّه لا يقدر على ما هو أصول النعم، ويختصّ الله تعالى بالقدرة على ذلك؛ فلذلك اختصّ تعالى بالعبادة.

ويجب أيضاً أن يكون عالماً بتكامل شرائط التكليف في المكلّف، من إقداره، وسائر ضروب التمكين.

حسن التكليف[٣]: فإذا ثبت ذلك، فالوجه في حسن التكليف أنّه تعريض لمنزلة عظيمة لا يمكن الوصول إليها إلّا بالتكليف، والتعريض للشيء في حكم إيصاله.

فعلى هذا، إذا كان التكليف تعريضاً للنفع، يجب أن يكون نفعاً، لأنّ من حَسُنَ منه التوصّل إلى نفعٍ حَسُنَ من الغير أن يُعرّضه له.

ومعنى التعريض: تصيير المعروض بحيث يتمكّن من الوصول إلى ما عرّض له، مع إرادة المعرض للفعل الذي عرّضه له، وعرض للمستحقّ عليه أو التوصّل[٤] به إليه[٥].

---

(١) في «ج»: (البقاء) بدل (النفار).

(٢) على بعض: لم ترد في «د».

(٣) حسن التكليف: لم ترد في «د» و«هـ».

(٤) في «أ»: للتوصّل.

(٥) انظر: رسائل السيّد المرتضى٢: ٢٦٥، تعريف التعريض، قال: هو تعريف الغير ما يصل به إلى ⇐

ألا ترى أنّ الإنسان إنّما يكون معرّضاً لولده للعلم إذا أمكنه[(١)] من التعلّم، وأزاح علّته فيه، وأراد منه التعلّم، ومتى لم يرد منه ذلك، أو لم يزح علّته، لا يكون معرّضاً له.

ومن شرط المُعرِّض أن يكون عالماً أو ظانّاً بوصول[(٢)] المعرَّض إلى ما عرّضه له، متى فعل ما هو وصلة إليه.

ألا ترى أنّ الواحد منّا لو عرَّض ولده للتجارة، وأمره بالسفر، وغلب على ظنّه أنّه متى فعل جميع ما رسمه لا يحصل شيء من الربح، لا يكون الوالد معرّضاً له.

فعلى هذا، القديم تعالى عالم بأنّ المكلّف متى فعل ما كلّفه أنّه يثيبه ويوصله إلى مستحقّه.

واعتبرنا الإرادة[(٣)]؛ لأنّ بها يختصّ بما عرّض له، دون ما لم يعرّض له، والتمكين والإقدار يصلح للأمرين.

ألا ترى أنّ من أعطى سيفاً لغيره ليجاهد به، إنّما يكون معرّضاً له بأن يقتل به كافراً دون مؤمن، إذا أراد قتل الكافر دون المؤمن، وإلّا فالسيف يصلح للأمرين.

فعلى هذا، إذا أقدر القديم تعالى المكلّف، وكلّفه[(٤)]، وخلق فيه الشهوة،

النفع أو دفع الضرر، مع أنّه لولاه لم يتمكّن من الوصول إليه، قاصداً بذلك وصوله إليه.

انظر أيضاً: تقريب المعارف: ١١٧.

(١) في «ج»: مكّنه.

(٢) في «ج»: لوصول.

(٣) أي في تعريف التعريض المتقدّم.

(٤) في «د» و«هـ»: (ومكّنه) بدل (وكلّفه).

ويمكّنه أن ينال بها المشتهىٰ، كما يمكّنه أن يجتنبه على وجه يشقّ عليه، فإنّما يتخصّص[١] بأحد الوجهين دون الآخر بالإرادة.

وإنّما قلنا في التكليف إنّه تعريض للثواب؛ لأنّه لا يخلو أن يكون فيه غرض أو لا غرض فيه، فإن لم يكن فيه غرض كان عبثاً، وذلك لا يجوز عليه تعالى، وإن كان فيه غرض لم يخل أن يكون الغرض نفعه أو مضرّته، ولا يجوز أن يكون الغرض مضرّته؛ لأنّ ذلك قبيح، فلم يبق إلّا أن يكون غرضه نفعه.

وينبغي أن يكون ذلك النفع ممّا يُستحقّ بالتكليف، ولا يمكن الوصول إليه إلّا بالأفعال التي يتناولها التكليف، لأنّ الابتداء بالثواب لا يحسن؛ لأنّه يقارنه تعظيم وتبجيل، والمعلوم ضرورة قبح ذلك لمن لا يستحقّه، ولا يمكن استحقاقه الثواب إلّا بما تناوله التكليف من واجب أو ندب.

فعلى هذا، متى حَسُن التكليف وجب؛ لأنّ المكلّف متى تكاملت شروط تكليفه في وجوه جميع التمكين، وجَعْلِ الفعل[٢] شاقّاً عليه، وكان متردّد الدواعي، وزال عنه الإلجاء، وجب تكليفه، ومتى نقص بعض هذه الشروط قَبُح تكليفه؛ لأنّه لو لم يكلّفه لكان إمّا مغرياً بالقبيح أو عابثاً، وكلاهما لا يجوزان[٣] عليه[٤].

بيان[٥] ذلك: أنّه إذا كان تعالى قادراً على إغنائه بالحسن عن القبيح فلم

(١) في «أ» و«ب»: يخصّص.

(٢) كذا في «ج». وفي بقيّة النسخ: القول.

(٣) كذا في «ج». وفي بقيّة النسخ: لا يجوز.

(٤) انظر: كشف المراد: ٤٣٧ ـ ٤٤١ المسألة الحادية عشرة في حسن التكليف وبيان ماهيّته، والدليل على وجوب التكليف.

(٥) في «هـ»: تبيين ذلك.

يفعل، وأحوجه بالشهوات المخلوقة فيه، والتخلية بينه وبينه، فإن لم يكن له غرض كان عابثاً، وإن كان فيه غرض فلا غرض فيه إلّا التكليف، وأن يكون ملزماً له بحسب المشتهى، وإن شقّ عليه ذلك، للمنفعة العظيمة بالثواب، وإن لم يكن ذلك فالإغراء بتقوية الدواعي إلى نيله حاصل.

ولا يلزم أن تكون البهائم مغراة بالقبيح؛ لأنّ ذلك يعتبر[1] فيمن يتصوّر العواقب، وذلك منتفٍ عن[2] البهائم.

فأمّا[3] الفعل الذي يتناوله التكليف: فلابدّ أن يصحّ إيجاده من المكلّف على الوجه الذي كُلّفه؛ لأنّ ذلك ممكن[4] لا يحسن التكليف من دونه.

ومن شروطه تقوية دواعيه بفعل اللطف، ممّا لا ينافي التكليف.

ولابدّ أن يكون ما تناوله التكليف ممّا يستحقّ به المدح والثواب؛ لأنّ وجه حسن التكليف إذا كان هو التعريض للثواب لم يجز أن يتناول إلّا ما يستحقّ به الثواب، وما يستحقّ به الثواب هو إمّا واجب أو ندب، فلا يخرج التكليف عنهما، والمباح لا مدخل له في ذلك؛ لأنّه لا يستحقّ به مدح ولا ثواب، وإنّما حسن تكليف الندب من حيث كان الندب مسهِّلاً[5] للواجب ومقوّياً له، فلا يصحّ أن يقتصر بالمكلّف على تكليفه؛ لأنّه تابع لا يستقلّ بنفسه.

وأما **صفات المكلَّف**: فالكلام فيها فرع على العلم بالمكلّف؛ لأنّ الكلام في

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: معتبر.

(٢) في «أ» و«ب»: في.

(٣) في «ج»: وأما.

(٤) في «د» و«هـ» يمكن.

(٥) في «ج»: مستهلاً.

صفات الذات فرع على العلم بالذات، فإذا ثبت ذلك فالمكلّف هو الحيّ، لأنّ من ليس بحيّ لا يحسن تكليفه، ويسمّى الحيّ إنساناً، وفي الملائكة والجنّ بأسماء[١] أخر.

والفلاسفة تُسمّيه نفساً[٢].

والحي، هو هذه الجملة المتناسبة المشاهدة دون أبعاضها، وبها يتعلّق جميع الأحكام، من الأمر، والنهي، والمدح، والذمّ[٣].

وقال معمر[٤]، وأبناء نوبخت[٥]، وشيخنا أبو عبدالله[٦]: الحيّ هو غير هذه

---

(١) في «أ»: أسماء.

(٢) وهي الجوهر البسيط المجرّد بإصطلاحهم. انظر: المسائل السروية للمفيد: ٥٩، كشف المراد: ٢٧٧ المسألة الخامسة، الأسفار الأربعة ٩: ٢٨.

(٣) انظر: المسائل السروية للمفيد: ٥٩، رسائل السيّد المرتضى ٣: ١٣، تقريب المعارف: ١٣٦، شرح المقاصد ١: ٢٢٣.

(٤) معمر بن عباد، أبو المعتمر السلمي المعتزلي البصري، سكن بغداد، تنسب له طائفة تعرف بالمعمرية، مات سنة ٢١٥ هـ. انظر: سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٦، الملل والنحل ١: ٦٥، التعريفات: ٢٨٤.

(٥) هذه النسبة إلى «نوبخت» أحد أجداد هذا البيت، وهم من الشيعة الإمامية وفيهم جماعة من كبار علماء الشيعة منهم: أبو سهل إسماعيل بن علي النوبختي، شيخ المتكلّمين في بغداد، ومنهم: ابن اخته الحسن بن موسى النوبختي صاحب كتاب «فرق الشيعة»، ومنهم: سفير الناحية المقدّسة الحسين بن روح بن أبي بحر النوبختي. انظر: الأنساب ٥: ٥٢٩، رجال النجاشي: ٣١، الفهرست: ٤٩، ٩٦، خلاصة الأقوال: ١٠٠.

(٦) الشيخ المفيد، أبو عبدالله محمد بن محمد بن النعمان، المعروف بابن المعلم، من أكابر علماء

الجملة، وهو ذات ليس بجوهر، ولا عرض، ولا حال في هذه الجملة[١].

وقال ابن الراوندي[٢]، وهشام الفوطي[٣]: هو جوهر في القلب[٤].

الإمامية ورئيسهم، أوثق أهل زمانه وأعلمهم، انتهت إليه رئاسة الإمامية في وقته، وكان مقدّماً في العلم وصناعة الكلام، وفضله أشهر من أن يوصف، له مصنّفات كثيرة مات سنة ٤١٣ هـ، وصلّى عليه الشريف المرتضى. انظر: رجال النجاشي: ٣٩٩، الفهرست: ٢٣٨، خلاصة الأقوال: ٢٤٨، سير أعلام النبلاء ١٧: ٣٤٤.

(١) انظر: المسائل السروية: ٥٩ ـ ٦٠، مقالات الإسلاميين: ٣٣١.

(٢) أبو الحسين أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي البغدادي العالم المقدّم المشهور، إمامي المذهب، له مقالات ومصنّفات، وله كتب شنّع بها العامّة عليه ورموه بها بالاعتزال والزندقة. لكن اعتذر له السيّد المرتضى في كلام طويل ذكره في «الشافي» وفيه: أنّ ابن الراوندي عمل هذه الكتب معارضة المعتزلة وكان يتبرّأ منها، وينتفي من عملها، ويضيفها إلى غيره، ولم يقل إنّي أعتقد المذاهب التي حكيتها. وقال صاحب «رياض العلماء»: أنّ السيّد المرتضى نصّ على تشيّعه وحُسن عقيدته في مطاوي الشافي أو غيره. انظر: الشافي في الإمامة ١: ٨٧، الكنى والألقاب ١: ٢٨٧ أعيان الشيعة ٣: ٢٠٤.

(٣) هشام بن عمرو، أبو محمد الفوطي المعتزلي الكوفي، أحد شيوخ المعتزلة، أخذ عنه عباد بن سليمان، وإليه تنسب الفرقة الهشامية. والفُوَطي: بضمّ الفاء وفتح الواو، نسبة إلى فُوَط وهي جمع فوطة وهي نوع من الثياب.

انظر: الأنساب ٤: ٤٠٨، سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٧، التعريفات: ٣٢٠.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين: ٣٣٢.

وقال الأسواري[١]: هو ما في القلب من الروح[٢].

وقال النظّام[٣]: هو الروح، وهو الحياة المتداخلة بهذه[٤] الجملة[٥].

وقال ابن الأخشيد[٦]: هو جسم رقيق منساب في هذه الجملة[٧].

والذي يدلّ على صحّة ما ذكرناه أوّلاً أنّ الأحكام الراجعة إلى الحيّ تظهر

---

(١) قال السمعاني: الأسوارية طائفة من المعتزلة وهم أصحاب الأسواري وكان أوّل أمره على قول النظّام.

وهذا اللقب يطلق على جماعة، أعرفهم هو عمرو بن فائد الأسواري، من كبار متكلّمي البصرة، لقي عمرو بن عبيد وأخذ عنه. فلعلّه هو المقصود.

انظر: الأنساب ١: ١٥٧، فهرست ابن النديم: ٢٠٥.

(٢) انظر: مجمع البيان ٦: ٢٨٩.

(٣) أبو إسحاق إبراهيم بن سيّار البصري، المعروف بالنظّام، شيخ المعتزلة، متكلّم مشهور، له مصنّفات كثيرة منها «الطفرة» و«الجواهر والأعراض»، أخذ عنه الجاحظ والأسواري، وخالف المعتزلة بمسائل عدّة، وإليه تنسب الفرقة النظامية، توفّي سنة ٢٣١ هـ.

انظر: تاريخ بغداد ٦: ٩٤، سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤١، الفرق بين الفرق: ١١٣. الوافي بالوفيات ٦: ١٢.

(٤) في «د» و«هـ»: المداخلة لهذه.

(٥) مقالات الإسلاميين: ٣٣١، الفرق بين الفرق: ١١٧، ٢٠٠.

(٦) أحمد بن علي بن بيغجور، أبو بكر بن الأخشيد، من شيوخ المعتزلة، له مصنّفات في الكلام، يروي الحديث عن أبي مسلم الكجي والقاسم بن زكريا المطرز، مات سنة ٣٢٦ هـ.

وضبطه البغدادي بـ «ابن الأخشاذ» والصفدي بـ «ابن الأخشياذ».

انظر: تاريخ بغداد ٥: ٦٧، سير أعلام النبلاء ١٥: ٢١٧، الوافي بالوفيات ٧: ١٤٢.

(٧) المسائل السروية: ٥٧، مجمع البيان ٦: ٢٨٩.

في هذه الجملة، من المدح، والذمّ، والأمر، والنهي، وغير ذلك.

وأيضاً، فإنّ الإدراك يقع بأعضائها، والتألّم والتلذّذ تابع للإدراك، ولو أنّها هي الحيّة لما وقع الإدراك بأبعاضها.

وأيضاً، فالفعل المبتدأ يظهر في أطرافها، كحركة أيدينا وأرجلنا، وغير ذلك، فلابدّ من إسناد ذلك إليها، وإلى[(١)] ما له به تعلّق معقول، فإذا أفسدنا جميع ما ادُّعي من وجوه التعلّق، لم يبق إلّا ما ذكرناه.

ولا يجوز أن يكون الفاعل في هذه الجملة غيرها، لأنّه لو كان كذلك لاقتضى أن يخترع الأفعال في هذه الجملة، فإنّ[(٢)] القدرة قائمة بذلك الغير على هذا القول، وهذا باطل[(٣)] بما يعلم* ضرورة من[(٤)] أحدنا إذا تعذّر عليه حمل شيء بإحدى يديه، إذا استعان باليد الأخرى تأتى[(٥)] ذلك أو يسهل، ولا وجه لهذا الحكم المعلوم مع القول بالاختراع، وإنّما يصحّ ذلك على قول من يقول القدر في اليد اليمنى مقدار لا يتأتّى بها حمل الثقيل، فإذا انضاف إليها القدر الذي في الشمال تأتي ذلك أو سهل، وأنّ الفعل لا يصحّ إلّا باستعمال محل[(٦)] القدرة.

وبمثل ذلك يبطل قول من قال إنّه جزء في القلب، لأنّ اليدين على هذا القول

---

(١) في «د» و«هـ»: أو إلى.

(٢) في «ج»: لأنّ.

(٣) وهذا باطل: لم ترد في «أ» و«ب».

(*) في «هـ»: نعلم.

(٤) في «هـ»: من أنّ.

(٥) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: تأتي.

(٦) محل: أثبتناه من «د» و«هـ».

ليستا بمحلين للقدرة أصلاً، لأنّها تحلّ الجزء الذي في القلب.

وأيضاً، لو كان الفعل يفعل في هذه الجملة اختراعاً لم يكن بعض الجملة بذلك أولى من بعض، وكان يجب أن يصحّ أن يفعل فيها كلّها، لفقد الاختصاص المعقول[١].

وممّا يدلّ أيضاً على أنّ الفعّال هذه الجملة، أنّ الإدراك يقع بكلّ عضو منها، فلو لم يكن في الأعضاء حياة لما أدرك بها، كما لا يدرك بالشعر والظفر.

فأمّا مَن قال: الإنسان هو الروح، فليس يخلو أن يريد بالروح الحياة التي هي عرض، أو يريد الهواء المتردّد.

والأوّل باطل، من حيث أنّ الحياة يستحيل أن تكون حيّة قادرة، وإن أراد الثاني فذلك أيضاً باطل؛ لأنّه لا يصحّ أن تحلّى الحياة الهواء، ولا يدرك الألم واللذّة وهو على صفته، وإن أراد غيرهما فذلك غير معقول.

فأمّا مذهب ابن الأخشيد، فإنّه أيضاً يبطل بمثل ما أبطلنا به مذهب النظّام، وذلك[٢] يجب أن لا تبطل الجملة بقطع وسطها، وبقطع رأسها، وإذا قال بالتقلّص في قطع اليد أو الرجل، فَلِمَ لا يتقلّص في[٣] قطع الرأس والوسط، ولم يتقلّص بقطع اليد تارة فيبقى حيّاً، وتارة لا يتقلّص فيموت، وما الموجب لذلك الفرق. فإذن ثبت أنّ ذلك الحيّ هذه الجملة.

ـه والصفات التي يجب أن يكون عليها المكلّف أشياء:

أوّلها: أن يكون قادراً ليتمكّن من فعل ما كلّفه، ولا يكون مكلّفاً لما لا يطيق،

---

(١) في «أ» و«ب»: من المعقول.

(٢) في «ج»: (كان) بدل (ذلك).

(٣) في: لم ترد في «أ» و«ب».

وقد بيّنّا فساده.

وثانيها: أن يكون عالماً، أو متمكّناً من العلم به، فيما يحتاج إلى العلم به، من جملة ما كلّفه من أحكام الأفعال، وإيقاعه على وجه مخصوص، ليستحقّ به الثواب، ولابدّ من العلم به، وكذلك يستحقّ الثواب على ترك القبيح إذا تركه لقبحه، وذلك لا يتمّ إلّا مع العلم بقبحه أو التمكّن من العلم به، بنصب الأدلّة عليه؛ يقوم مقام خلق العلم الضروري في قلبه، وكذلك إذا قلنا[1] أنّ الكفّار مكلّفون بالشرائع، لتمكينهم من العلم بها بالنظر في معجزات الأنبياء.

ولمّا كانت علومه لا يصحّ حصولها إلّا مع كمال عقله، وجب أن يخلق فيه العقل.

والعقل: هو مجموع علوم إذا اجتمعت كان الحيّ عاقلاً، وإذا حصل بعضها، أو لم يحصل شيء أصلاً لم يكن عاقلاً.

والعلوم التي تسمّى عقلاً تنقسم إلى ثلاثة أقسام: أوّلها: العلم بأصول الأدلّة. وثانيها: ما لا يتمّ العلم بهذه أصول إلّا معه. وثالثها: ما لا يتمّ الغرض المطلوب إلّا معه.

فالأوّل: كالعلم بأحوال الأجسام التي تتغيّر من حركة وسكون، والعلم باستحالة خلق الذات من النفي والإثبات المتقابلين، والعلم بأحوال الفاعلين، وغير ذلك.

وليس يصحّ العلم إلّا ممّن يجب أن يكون عالماً بالمدركات إذا أدركها، وارتفع اللبس عنها، وممّن إذا مارس الصنائع يعلمها[2].

---

(١) في «ج»: ولذلك قلنا.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: يعلمها.

والعلم بالعادات من أصول الأدلّة الشرعية، فلابدّ منه، وهو نظير القسم الثاني.

وأمّا الثالث[١]: فهو العلم بجهات المدح والذمّ، والخوف، وطرق المضارّ، حتى يصحّ خوفه من إهمال النظر، فيجب عليه النظر والتوصّل به إلى العلم.

والذي يدلّ على أنّ ذلك هو العقل لا غير: أنّه متى تكاملت هذه العلوم كان عاقلاً، ولا يكون عاقلاً إلّا وهذه العلوم حاصلة، ولو كان للعقل[٢] معنى آخر، لجاز حصول هذه العلوم، (ولا يحصل ذلك المعنى وإن لم يكن له هذه العلوم)[٣]، والمعلوم خلاف ذلك، وسمّيت عقلاً لأنّ لمكانها[٤] يمتنع من كثير من المقبّحات، فشبّهت بعقال الناقة[٥] التي يمنعها من السير؛ ولأنّ العلوم المكتسبة مرتبطة بها، ولا يصحّ حصولها من دونه، فسمّيت عقلاً تشبيهاً أيضاً بعقال الناقة، ولذلك لا يجوز وصف الله تعالى بأنّه عاقل، وإن كان عالماً بجميع المعلومات.

ويجب أن يكون المكلّف متمكّناً من الآلات التي يحتاج إليها في الأفعال التي تتعلّق بتكليفه؛ لأنّ فقد الآلة كفقد القدرة في قبح التكليف، والآلات على ضَربَين.

---

(١) في «د» و«هـ»: (القسم الثالث) بدل (وأمّا الثالث).

(٢) كذا في نسخة العلّامة الروضاتي، وفي بقية النسخ: العقل.

(٣) بين القوسين سقط من «أ» و«ب». وفي «د» و«هـ» هكذا: ولا يحصل ذلك المعنى فلا يكون عاقلاً إن لم يكن له هذه العلوم.

(٤) في «أ» و«ب» و«د»: مكانها.

(٥) عقال الناقة: الحبل الذي يشدّ به البعير، والعقل: شدّ وظيف البعير إلى ذراعه. والوظيف: الخفّ.

أحدهما: لا يقدر على تحصيلها إلّا الله تعالى كاليد والرجل، فيجب أن يخلقها له في وقت الحاجة إليها.

والثاني: يتمكّن المكلّف من تحصيلها، كالقلم[١] في الكتابة، والقوس في الرمي وغير ذلك، فالتمكين[٢] من تحصيلها له، وإيجاب تحصيلها عليه، يقوم مقام خلقها.

ولابدّ من تمكينه من الإرادة، في كلّ فعل يقع على وجه بالإرادة إذا كُلّف إيقاعه على ذلك الوجه، نحو صيغة الأمر، والنهي، والخبر، وإيقاع[٣] الفعل على وجه العبادة وغير ذلك.

وما يقع على وجه لا تؤثّر فيه الإرادة، جاز أن يُكلّف ذلك وإن لم يكن متمكّناً من الإرادة، وذلك نحو ردّ عين[٤] الوديعة، وردّ عين المغصوب.

ويجب أن يكون المكلّف مشتهياً ونافراً، لأنّ الغرض إذا كان التعريض للثواب، ولا يصحّ استحقاق الثواب إلّا على ما تلحق فيه المشقّة، فلا يصحّ ذلك إلّا بأن يكون نافراً بالطبع ممّا كلّف فعله، ومشتهياً لما كُلّف الامتناع منه؛ ولهذا نقول لابدّ أن تكون على المكلّف مشقّة في نفس الفعل، أو سببه[٥]، أو أمر يتّصل به، وأمثلة ذلك معروفة، لا نطوّل بذكرها.

ويجب أن تكون الموانع مرتفعة؛ لأنّ مع المنع يتعذّر الفعل، كتعذّره مع فقد

---

(١) في «ب» و«ج»: كالعلم.

(٢) في «أ» و«ب» و«هـ»: فالتمكّن.

(٣) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: وارتفاع.

(٤) عين: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٥) كذا في «د». وفي «أ» و«ب»: شبه. وفي «ج» و«هـ»: شبيه.

القدرة، ولا فرق بين أن يكون المنع من جهته تعالى، أو من جهة غيره في قبح تكليفه؛ إذا لم يكن المكلّف قادراً على إزالة المنع عن نفسه، ولا يحسن أن يكلّف تعالى بشرط ارتفاع الموانع؛ لأنّ ذلك يحسن فيمن لا يعرف العواقب.

ويجب أيضاً أن لا يكون ملجأً فيما كلّف؛ لأنّ الغرض بالتكليف استحقاق المدح والثواب، والإلجاء لا يثبت معه استحقاق مدح.

ألا ترى أنّ الإنسان لا يُمدح على أن لا يقتل نفسه وأولاده، ولا يحرق ماله وداره، فإنّه ملجأ إلى أن لا يفعله مع زوال الشبهة واللبس؛ لأنّ مع دخول الشبهة يجوز أن يفعل ذلك، كما يفعل الهند من قتل نفوسهم، وإحراقها لمن اعتقد ذلك أنّه قربة إلى الله تعالى.

والإلجاء يكون بشيئين:

أحدهما: ما يخلق الله فيه العلم الضروري، بأنّه متى رام[1] فعلاً منع منه.

والثاني: أنّه متى فعل تخلّص من ضرر عظيم، أو ينال منافعاً عظيمة. كمن يعدو من السبع، والنار، وغير ذلك.

وليس من شرط التكليف أن يعلم المكلّف أنّ مكلّفاً كلّفه، إذا علم وجوب الواجب عليه، وقبح القبيح منه، ويتمكّن من أداءه على الوجه الذي وجب عليه، وإن لم يعلم مكلِّفه. وكذلك اشتراك العقلاء في العلم بوجوب ردّ الوديعة، والامتناع من الظلم، وإن اختلفوا في المكلِّف.

وليس من شرط المكلَّف أن يعلم قبل الفعل أنّه مكلَّف[2] لا محالة، وأنّه أوجب عليه قطعاً، لأنّه لو كان كذلك لقطع على بقائه إلى وقت الفعل، وفي ذلك

---

(١) كذا في «د» و«هـ». وفي بقيّة النسخ: دام.

(٢) في «ج»: مكلّف للفعل.

إغراؤه بالقبيح في ذلك الوقت.

وأيضاً فلا مكلّف إلّا وهو يجوز اختترامه[١] في الثاني، فكيف يكون مع ذلك قاطعاً على بقائه.

ولا يلزم أن يكون الأنبياء والمعصومون مغرين بالقبائح إذا قطعوا على بقائهم زماناً طويلاً؛ لأنّ الإغراء لا يصحّ في المعصوم الموثّق بأنّه لا يفعل قبيحاً، ولا يخلّ بواجب.

فعلى هذا، لا يقع على أنّ المكلّف مكلّف بالصلاة إلّا بعد أن يفعل الصلاة، وقبل[٢] ذلك بتجويز الإخترام يجوز أن يكون غير مكلّف بها[٣]، وانمانقول له يجب عليك التشاغل بالصلاة مع ضيق الوقت؛ لأنّك لا تأمن أن تبقى على ما أنت عليه، فاذاخرج الوقت تبيّن أنّها كانت واجبة عليك؛ وإنّما يحصل التحرّز بفعل الصلاة، فلذلك يجب عليه فعلها.

حسن تكليف الكافر[٤]: وتكليف من علم الله أنّه يكفر ممكن، حسن صحيح[٥]، ومن قال إنّ ذلك غير ممكن؛ لأنّ التكليف هو الإرادة على بعض الوجوه، وما علم أنّه لا يكون لا يصحّ أن يراد. فقوله باطل، لأنّ الإرادة تتعلّق بما يصحّ حدوثه في نفسه، سواء علم أنّه يحدث، أو لا يحدث[٦].

---

(١) في «د»: إحترامه. والصواب ما أثبتناه وهو الموافق لبقيّة النسخ، والاخترام بمعنى الأخذ.

(٢) في «د» و«هـ»: (وقيل) بدل (وقبل).

(٣) في «د» و«هـ»: (لها) بدل (بها).

(٤) حسن تكليف الكافر: لم ترد في «د» و«هـ».

(٥) انظر: رسائل السيّد المرتضى٣: ١٣، المسلك في أصول الدين: ٩٥.

(٦) يحدث: لم ترد في «أ» و«ب».

ألا ترى أنّ الواحد منّا يصحّ أن يريد من جميع الكفّار الإيمان، وإن علم أنّ جميعهم لا يؤمن.

وأيضاً، فإنّ النبيّ ﷺ كان يريد من أبي لهب الإيمان، وإن كان الله تعالى أعلمه أنّه لا يؤمن.

وأيضاً، فقد يريد الواحد منّا من الغير تناول طعامه، وإن غلب في ظنّه أنّه لا يتناوله، وما يستحيل مع العلم يستحيل مع الظنّ على حدّ واحد، والمعلوم أنّ ذلك لا يستحيل مع الظن، فيجب أن لا يستحيل مع العلم.

فأمّا من قال إنّ ذلك ممكن، غير أنّه لا يحسن، فالذي يدلّ على بطلان قوله ما قدّمناه[1] من أنّ التكليف تعريض لنفع لا ينال إلّا به، والتعريض للشيء في حكم إيصاله، وأنّ كلّ من حَسُنَ منه التوصّل إلى أمر من الأمور حَسُن من غيره تعريضه له، إذا انتفت عنه وجوه القبح. وعكسه كلّ شيء يقبح لنا التوصّل له، يقبح من غيرنا تعريضنا له أيضاً، ونحن نعلم أنّه يحسن من الواحد منّا التعرّض للثواب، والتوصّل إليه بفعل ما يستحقّ به ذلك، فيجب أن يحسن منه تعالى تعريضه له، فإذا حسن منّا التعرّض[2] لمنافع منقطعة من أرباح التجارات، بتكليف المشاقّ والأسفار، وحسن من غيرنا أن يعرفنا لها، فيجب أن يحسن التعرّض للمنافع الدائمة والتعريض لها.

والكافر إنّما استضرّ في ذلك بفعل نفسه[3] وسوء اختياره، لأنّه أقدم على ما

---

(١) تقدّم الكلام عنه من المصنّف في أوّل الكلام عن حسن التكليف.

انظر أيضاً: رسائل السيّد المرتضى ٣: ١٣، كشف المراد: ٤٣٨.

(٢) في «أ» و«ب»: التعريض.

(٣) هذا الكلام من المصنّف ردّ على الأشاعرة، حيث نقضوا على أنّ الغرض من التكليف هو

يستحقّ به العقاب، وقد نهاه الله تعالى وحذّره وتوعّده عليه، ورغّبه في خلافه، فهو الذي ضرّ نصيبه دون الذي كلّفه، بل مكلّفه نفعه بغاية النفع، من حيث عرّضه لمنافع لا تنال إلّا بفعل ماكلّفه وحثّه على ذلك.

ويدلّ على حسن ذلك أيضاً، أنّه قد ثبت حُسن تكليف مَن عَلِمَ الله أنّه يؤمن، وقد فعل الله تعالى بالكافر جميع ما فعله بالمؤمن، من إقداره، وخلق الشهوة فيه والنفار، ونصب الأدلّة، وخلق العلم والتمكين، وغير ذلك من الشرائط التي تقدّم ذكرها، فينبغي أن يكون تكليفهما جميعاً حسناً أو قبيحاً، فإذا حكمنا بحسن تكليف من عَلِمَ الله أنّه يؤمن، وجب مثل ذلك في تكليف من عَلِمَ أنّه يكفر.

فأمّا مَن منع حُسن التكليف أصلاً، فلا يُكلّم في هذه المسألة، بل يكلّم فيما تقدّم من الكلام في حسن التكليف.

والفرق بين التكليفين لا يرجع إلى اختيار الله، بل إلى اختيار المؤمن الإيمان فيحصل نفعه، واختيار الكافر الكفر فاستضرّ به، فأُتي في ذلك من قبل نفسه.

ويدلّ[1] أيضاً على حُسن تكليف مَن عَلِمَ الله أنّه يكفر ويموت على كفره، أنّه لو لم يحسن ذلك؛ لوجب أن يكون للمكلّف طريق إلى العلم بقبح ذلك، ولو علم قبحه لوجب أن يكون قاطعاً على أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا وهو يستحقّ

☜ التعريض للثواب.

فقالوا: إذا كان التكليف تعريضاً للثواب فإنّه معارض بما فيه من تعريض الكافر والفاسق للعذاب، إذ لولا التكليف لم يستحقّا عقاباً.

فأجاب المصنّف: أنّ الكافر استضرّ في ذلك بفعل نفسه وسوء اختياره... إلى آخره.

انظر: المواقف٣: ٢٩٩ ـ ٣٠٠، شرح المواقف للجرجاني٨: ٢٠٦.

(١) في «د» و«هـ»: دليل آخر، ويدلّ.

الثواب، ولا يتمّ ذلك إلّا بأمرين:

أحدهما: أنّه[1] يعلم أنّه متى رام القبيح مُنع منه، وذلك إلجائنا في التكليف، أو يعلم أنّه سيتوب في المستقبل، وذلك يؤدّي إلى الإغراء، وكلاهما فاسدان. فإذن يجب أن يكون ممّن يجوز الخروج من الدنيا وهو مستحقّ العقاب، وهو ما أردناه، ومتى ادُّعي في ذلك وجه قبح فالكلام قد استوفيناه في «شرح الجمل»، يرجع إليه إن شاء الله.

ويدلّ[2] أيضاً على حسن تكليف من عَلِمَ الله أنّه يكفر، أنّه قد[3] ثبت أنّه تعالى كلّف مَن هذه صورته؛ لأنّا نعلم أنّ كثيراً من العقلاء المكلّفين يموتون على كفرهم، ولو لم يكن إلّا ما علمناه[4] من حال فرعون، وهامان، وأبي لهب، وأبي جهل وغيرهم لكفى. ولو كان ذلك قبيحاً لما فعله الله تعالى؛ لأنّا قد دلّلنا على[5] أنّه تعالى لا يفعل القبيح على حال.

ولا يلزم على[6] ذلك بعثة نبيّ يعلم أنّه لا يؤدّي ما حمله؛ لأنّ بعثة نبيّ لا يؤدّي إلينا ما لنا فيه مصلحة، يمنع من إزاحة علّتنا في التكليف[7]، ويوجب منع اللطف والتمكين، فلهذا لم يجز؛ لا لأنّه تكليف مَن عَلِمَ الله أنّه يكفر.

---

(١) في «د»: أن.

(٢) في «د» و«هـ»: ومما يدلّ.

(٣) قد: أثبتناه من «أ».

(٤) في «ج»: ما علمنا.

(٥) على: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٦) على: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٧) في التكليف: لم ترد في «أ» و«ب».

ولسنا ننكر أيضاً أن يعرض[(١)] في تكليف مَن عَلِمَ الله أنّه يكفر وجه قبح[(٢)] يقبح[(٣)] تكليفه، بل لا ننكر ذلك في تكليف مَن عَلِمَ الله أنّه يؤمن؛ لأنّه لو عرض فيه وجه المفسدة لقبح تكليفه، وإن آمن.

فإذا ثبت حسن التكليف لمن علم أنّه يؤمن، ومن علم أنّه يكفر، يجب أن يكون منقطعاً؛ لأنّ الغرض بالتكليف إذا كان هو الثواب فلو لم يكن التكليف منقطعاً لانتقض الغرض بالتكليف، لأنّ الثواب بالتكليف لا يمكن أن يكون مقترناً؛ لأنّ من شأنه أن يكون خالصاً صافياً من الشوب والتكدير، حتى يحسن إلزام المشاق، وذلك لا يصحّ مع التكليف؛ لأنّ التكليف لا يُعرّى من مشقّة، وذلك يؤدّي إلى حصول الثواب على خلاف الوجه المستحقّ، ويصرف[(٤)] به الغموم والمضارّ[(٥)].

وأيضاً، لو اقترن الثواب بالتكليف لأدّى إلى أن يكون المكلّف ملجأ؛ لأنّ المنافع العظيمة تلجيء إلى فعل ما ضمنت عليه، ولذلك قلنا لابدّ أن يكون بين زمان التكليف، وبين حال الثواب زمان متراخ يخرج المكلّف من حدّ الإلجاء، وإنّما كانت المنافع العظيمة العاجلة ملجئة؛ لأنّه يقتضي أن يفعل الطاعة لأجلها، دون الوجوه التي يستحقّ عليها الثواب، وذلك يخرجها من أن يستحقّ بها الثواب أصلاً، وذلك ينقض الغرض.

---

(١) في «أ»: يفرض.

(٢) قبح: لم ترد في «هـ».

(٣) في «أ» و«ب»: (لقبح) بدل (يقبح).

(٤) كذا في «ج». وفي بقيّة النسخ: ويضرب.

(٥) انظر: رسائل السيّد المرتضى ٣: ١٣.

وأمّا القدر الذي يكون بين زمان التكليف وبين الثواب، فليس بمحصور عقلاً، بل بحسب ما يعلمه الله تعالى، وإنّما نعلم[١] على طريق الجملة أنّه لابدّ من تراخ ومهلة، فإذا ثبت وجوب انقطاع التكليف، فليس الوقت وقت انقطاعه بزمان بعينه، بل نوجبه[٢] على سبيل الجملة، ولا يمتنع أن يحسن الشيء أو يقبح على طريق الجملة.

ولا يعلم عقلاً انقطاع التكليف عن جميع المكلّفين، بل إنّما نعلم[٣] ذلك سمعاً، والإجماع حاصل على ذلك.

وكان يجوز عقلاً انقطاع التكليف عن بعضهم وبقاؤه[٤] على بعض؛ لكن الإجماع مانع منه.

ومتى حصل انقطاع التكليف بفعل غير الله، فقد حصل الغرض، ومتى لم يحصل فإنّه تعالى يزيله.

ويجوز انقطاع التكليف بإزالة العقل، أو الموت[٥]، أو الفناء.

وأمّا فناء الجواهر، فليس في العقل ما يدلّ على جوازه، ولا على إحالته، والمرجع في ذلك إلى السمع، فإذا عُلم بالسمع أنّه تفنى الجواهر، ثمّ علمنا أنّ الباقي لا ينتفي إلّا بضدّ يطرأ عليه، علمنا أنّ في الفناء نفي[٦] نفس

---

(١) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: يعلم.

(٢) في «أ» و«د» و«هـ»: يوجبه.

(٣) في «د» و«هـ»: يعلم.

(٤) في «هـ»: (واتّفاقها) بدل (وبقاؤه).

(٥) كذا في «د» و«هـ». وفي بقيّة النسخ: والموت.

(٦) في «د»: (يعني) وفي «هـ»: (يفني).

الجواهر[1].

وما يُسأل على ذلك من الشبهات، فقد بيّنّا الجواب عنه في «شرح الجمل».

والطريق الذي يعلم به فناء الجواهر السمع، وقد أجمعوا على أنّ الله تعالى يفني الأجسام والجواهر، ويعيدها، فلا يعتدّ[2] بخلاف من خالف فيه.

ويدلّ عليه أيضاً، قوله: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[3] فكما أنّه كان أوّلاً ولا شيء معه موجود، فكذلك يجب أن يكون آخراً ولا شيء معه موجود. وقد استدلّ بغير ذلك من الآيات[4]، وعليها اعتراضات، والمعتمد ما ذكرناه.

فإذا ثبت أنّ الجواهر تفنى، فالله تعالى يعيدها إجماعاً.

وأيضاً، فلو لم يعدها لما أمكن إيصال المستحقّ لها[5] من الثواب، وقد علمنا وجوب ذلك، فلابدّ من إعادتها إذن[6].

وكلّ من مات وله حقّ لم يستوفه في دار الدنيا، فإنّه يجب إعادته على كلّ حال، لأنّ الثواب دائم، لا يمكن توفيره في دار الدنيا.

وأمّا مَن يستحقّ العوض، فإنّه يجوز أن يوفّر عليه في الدنيا، ولا تجب

---

(١) انظر: شرح المقاصد ٢: ٢١٥، بحث فناء الجوهر بحدوث ضدّ له أو بانقطاع شرط وجوده.

(٢) في «ج»: فلا نعتد.

(٣) سورة الحديد: ٣.

(٤) كقوله تعالى ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾ سورة الرحمن: ٢٦.

انظر: تفسير التبيان ٩: ٤٧١.

(٥) في «د» و«هـ»: إليها.

(٦) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: فإذاً لابدّ من إعادتها.

إعادته، لأنّ الغرض[١] منقطع.

وأمّا مَن يستحقّ العقاب، فلا يجب إعادته؛ لأنّ العقاب يحسن إسقاطه عقلاً، فإذا سقط لم يحسن إستيفاؤه فيما بعد، فلم يجب إعادته، فإذا علمنا[٢] أنّه يعاقب الكافر لا محالة[٣]، علمنا أنّه يعيد المستحقّ للعقاب، ومَن كان عقابه منقطعاً، فلا يكون كذلك إلّا وهو مستحقّ الثواب الدائم بطاعاته، فإذا أُعيد ربّما استوفى عقابه، ثمّ نقل إلى الثواب، وربّما عفي عن عقابه وفعل به الثواب، وإعادته واجبة عقلاً لما يرجع إلى استحقاق الثواب دون العقاب، وقد اجتمعت[٤] الأمّة على أنّ الله يعيد أطفال المكلّفين والمجانين، وإن كان ذلك غير واجب عقلاً.

والقدر الذي تجب إعادته هو بُنية الحياة، التي متى انتقضت خرج الحيّ من كونه حيّاً، ولا معتبر بالأطراف وأجزاء السمن، لأنّ الحيّ لا يخرج بمفارقتها من كونه حيّاً.

ألا ترى أنّ أحدنا قد يستحقّ المدح والذمّ، ثمّ يسمن فلا تتغيّر حاله فيما يستحقّة، وكذلك يهزل، واستحقاقه للمدح والذمّ[٥] كما كان. فعلم بذلك أنّه لا إعتبار بهذه الأجزاء.

ومَن قال: تجب إعادة الحياة دون الجواهر، فقوله باطل؛ لأنّ المستحقّ للثواب والعقاب هي الجملة التي تركّبت من الجواهر، وكيف يجوز التبدلّ بها فيؤدّي إلى إيصال الثواب والعقاب إلى غير المستحقّ. والصحيح ما قلناه أوّلاً[٦].

---

(١) في «د» و«هـ»: العوض.

(٢) في «د» و«هـ» علمنا.

(٣) في «أ» و«ب»: (لأفعاله) بدل (لا محالة).

(٤) في «هـ»: أجمعت.

(٥) في «ج» و«هـ»: أو الذمّ.

(٦) تقدّم عند الكلام في صفات المكلّف وتعريف الإنسان فراجع.

الكلام في اللطف

فأمّا الكلام في اللطف، فيحتاج إلى أن نبيّن أوّلاً ما اللطف، وما حقيقته.

واللطف[١] في عرف المتكلّمين عبارة عمّا يدعو إلى فعل واجب، أو يصرف عن قبيح، وهو على ضربين:

أحدهما، أن يقع عنده الواجب، ولولاه لم يقع، فيسمّى توفيقاً[٢].

والآخر، ما يكون عنده أقرب إلى فعل الواجب، أو ترك القبيح، وإن لم يقع عنده الواجب، ولا أن يقع القبيح، ولا[٣] يوصف بأكثر من أنّه لطف لا غير[٤].

وما كان المعلوم أنّه يرتفع عنده القبيح، ولولاه لم يرتفع، يسمّى عصمة[٥]. وإن كان عنده أقرب إلى أن لا يقع عنده القبيح، يسمّى لطفاً لا غير.

---

(١) في «أ» و«ب» و«ج» زيادة: معنى اللطف. والعبارة هكذا: معنى اللطف واللطف في عرف المتكلّمين.

(٢) انظر مقالات الإسلاميين: ٢٦٣.

(٣) في «ج»: فلا.

(٤) قال السيّد المرتضى: اللطف ما عنده يختار المكلّف الطاعة أو يكون أقرب إلى اختيارها مع تمكّنه من الحالين.

انظر: رسائل السيّد المرتضى٢: ٢٨٠، كشف المراد: ٤٤٤.

(٥) قال السيّد المرتضى: اعلم أنّ العصمة هي اللطف الذي يفعله تعالى فيختار العبد عنده ↩

واللطف منفصل عن التمكين[١]، ويوصف اللطف بأنّه صلاح وإصلاح[٢] في الدين.

فأمّا ما يدعو إلى فعل قبيح، أو يقع عنده القبيح، ولولاه لم يقع، فيسمّى مفسدة واستفساداً.

واللطف إن كان[٣] داعياً إلى الفعل أو صارفاً، فلابدّ أن يكون بينه وبين ما هو لطف فيه مناسبة، ولا يلزم أن تكون تلك المناسبة معلومة تفصيلاً.

ويجب أن يكون اللطف معلوماً، على الوجه الذي هو لطف فيه؛ لأنّه داع إلى الفعل، فهو كسائر الدواعي، والمعتبر في الدواعي حال الداعي من علم أو ظنّ أو اعتقاد، ولذلك قد يعتقد أنّ في ذلك الشيء نفعاً، فيكون ذلك داعياً له إلى فعله، وإن لم يكن فيه نفع. وإذا ثبت ذلك فلا يمتنع أن يدعو إلى الفعل ما ليس يدرك بعد أن

الامتناع من فعل القبيح، فيقال على هذا: إنّ الله عصمه، بأن فعل له ما اختار عنده العدول عن القبيح، ويقال: إنّ العبد معتصم، لأنّه اختار عند هذا الداعي الذي فعل الامتناع عن القبيح.

وأصل العصمة في وضع اللغة: المنع، يقال: عصمت فلاناً من السوء، إذا منعت من فعله به، غير أنّ المتكلّمين أجروا هذه اللفظة على من امتنع باختياره عند اللطف الذي يفعله الله تعالى به، لأنّه إذا فعل به ما يعلم أن يمتنع عنده من فعل القبيح فقد منعه منه، انظر: رسائل السيّد المرتضى ٣: ٣٢٤ ـ ٣٢٥.

(١) التمكين: هو فعل جميع ما لا يصحّ الفعل ولا يحصل إلّا معه. قال الرماني: اللطف لا يدخل في التمكين لأنّه لو دخل فيه كان من لا لطف له لم يكن ممكناً، ولكن يقال: إنه من باب إزاحة العلّة.

انظر: تفسير التبيان ٨: ١٣١، تفسير مجمع البيان ٧: ٤١٤.

(٢) وإصلاح: لم ترد في «هـ». وفي «أ» و«ب» و«ج»: وأصلح.

(٣) في «ب»: إذا كان.

يكون معلوماً.

ويجب أن يكون اللطف متقدّماً للملطوف فيه، ليصحّ أن يكون داعـياً إليـه وباعثاً عليه، والداعي لا يكون إلّا متقدّماً، وأقلّ ما يـجب تـقدّمه وقت واحـد، ويجوز تقدّمه بأوقات بعد أن لا يكون منسيّاً[١]، وربّما كان في تقديمه فضل مزيّة، لأنّ رفق الوالد بولده في طلب العلم، وحثّه عليه بأوقات كثيرة، ربّما كان أدعى له إلى التعلّم.

أقسام اللطف[٢]:

واللطف على ثلاثة أقسام: أحدها من فعل الله تعالى، والثاني من فعل مَن هو لطف له، والثالث من فعل غيرهما[٣].

فما هو من فعل الله تعالى على ضربين:

أحدهما: يقع بعد التكليف للفعل الذي هو لطف له، فيوصف بأنّه واجب.

والثاني: ما يقع معه التكليف للفعل الذي هو لطـف فـيه، ولا يـوصف بأنّـه واجب؛ لأنّ التكليف ما أوجبه، ولم يتقدّم له سبب وجوب، لكن لابدّ أن يفعل به؛ لأنّه كالوجه في حُسن التكليف.

وأمّا ما كان من فعل المكلّف[٤]، فهو تابع لما هو لطف فيه، فإن كان واجباً فاللطف واجب، وإن كان لطفاً في فعل نفل فهو نفل.

وإذا كان اللطف من فعل غيرهما، فلابدّ أن يكون من حـاله أن يـفعل ذلك

---

(١) في «ج» زيادة: قديماً.

(٢) أقسام اللطف: لم ترد في «د» و«هـ».

(٣) انظر: كشف المراد: ٤٤٥ أقسام اللطف.

(٤) وهذا هو القسم الثاني في أقسام اللطف.

الفعل على الوجه الذي هو لطف، في الوقت الذي هو لطف فيه، ومتى لم يعلم ذلك لم يحسن التكليف الذي هذا الفعل لطف فيه.

هذا إذا لم يكن له بدل من فعل الله يقوم مقامه، فإن كان له بدل من فعل الله تعالى، جاز التكليف لذلك الفعل، إذا[١] فعل الله ما يقوم مقامه.

ولا يجب على الغير أن يفعل ما هو لطف للغير، إلّا إذا كان له في ذلك لطف، كما نقول في الأنبياء أنّه يجب عليهم تحمّل الرسالة، لما لهم في ذلك من اللطف، دون مجرّد ما يرجع إلى أُممهم، ولولا ذلك لما وجب عليهم الأداء.

واللطف على ثلاثة أقسام:

أحدها: من فعل الله تعالى، فيجوز أن يكون له بدل، ولا مانع[٢] يمنع[٣] منه، فيكون مخيّراً في ذلك.

والثاني: أن يكون من فعل المكلّف نفسه، فإن كان له بدل وجب إعلامه ذلك، فيكون من باب التخيير كالكفّارات الثلاث، ومتى لم يعلمه ذلك، قطعنا على أنّه لا بدل له من فعله، ولا من فعل الله تعالى؛ لأنّه لو كان له بدل من فعل الله، لما وجب عليه الفعل على كلّ حال.

والثالث: ما كان من فعل غير الله وغير المكلّف، فإن كان مع كونه لطفاً لغيره لطفاً له، جاز أن يكون واجباً أو ندباً. وإن لم يكن فيه لطف أصلاً، وإنّما هو لطف

---

(١) كذا في «د» و«هـ». وفي بقيّة النسخ: إذ.

(٢) مانع: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) في «أ» و«ب» و«د»: يمنعه.

للغير، كان مباحاً، إلّا أنّه لا يحسن تكليف هذا إلّا بعد[١] أن يعلم أنّه فعله.

فعلى هذا، ذبح البهائم التي ليست نسكاً ولا نذراً، وإنّما هو مباح، فوجه حسنه أنّه لطف لغير الذابح، وقيل: وجه حسنه أنّ فيه عوضاً للمذبوح، ونفعاً لغيره بأكله، وكلاهما جائزان.

فعلى هذا، الأفعال الشرعية ما هو واجب منها، فوجه وجوبها كونها مصالح في الواجبات العقلية[٢]، ويقبح تركها؛ لأنّها ترك لواجب[٣]. وما هو قبيح، فوجه قبحها كونها مفسدة في الواجبات العقلية، أو داعية إلى القبائح العقلية، ويجب تركها؛ لأنّه ترك لقبيح. وما هو مباح فلأنّها مصالح لغير فاعلها، على ما مضى القول فيه.

ومتى كانت المفسدة من فعلِهِ تعالى لم يحسن فعلها، وإن كانت من فعل المكلّف نفسه. ويجب أن يعلمه ترك ما هو مفسدة له.

وإن كانت من فعل غيرهما، لا يخلو المكلّف من أن يكون قادراً على منعها، أو لا يكون كذلك، فإن كان قادراً، جاز أن يوجب عليه المنع منها، وحسن تكليفه، وإن لم يكن في مقدوره المنع منها، فإن كان المعلوم أنّ ذلك الغير لا يختارها، حسن أيضاً تكليفه، وإن لم يكن ذلك معلوماً، وجب عليه تعالى المنع منها، أو إسقاط تكليف ما تلك المفسدة مفسدة فيه، وإلّا أدّى إلى أنّ علّة المكلّف غير مزاحة.

فعلى هذا، دعاء إبليس وإغوائه الخلق، هل هو مفسدة أم لا؟ قيل: فيه

---

(١) بعد: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) في «أ» و«ب»: الشرعية العقلية.

(٣) في «أ» و«ب»: الواجب.

وجهان:

أحدهما: أنّ كلّ من فسد بدعاء إبليس كان يفسد وإن لم يدعه، فلم يكن حدّ المفسدة قائماً فيه.

والثاني: أنّ التكليف مع دعاء إبليس أشقّ، والتعريض للثواب أكثر، فدخل ذلك في باب التمكين، وخرج من باب المفسدة. وكلاهما جائزان.

وجوب اللطف(١): والذي يدلّ على وجوب فعل اللطف، هو أنّ أحدنا لو دعا غيره إلى طعامه، وأحضر الطعام، وغرضه نفع المدعوّ دون ما يعود إليه من مفسدة أو غيرها، وعلم أو غلب على ظنّه أنّه متى تبسّم في وجهه، أو كلّمه بكلام لطيف، أو كتب إليه رقعة، أو أنفذ غلامه إليه، وما أشبه ذلك ممّا لا مشقّة عليه، ولا حطّ له عن مرتبته، حضر. ومتى لم يفعل ذلك لم يحضر، وجب عليه أن يفعل ذلك، ما لم يتغيّر داعيه عن حضور طعامه، ومتى لم يفعله استحقّ الذمّ من العقلاء، كما يستحقّ لو أغلق بابه في وجهه، فلهذا صار منع اللطف كمنع التمكين في القبح، وهذا يقتضي وجوب فعل اللطف عليه تعالى؛ لأنّ العلّة واحدة.

فإن قيل: كيف يجب على من دعا غيره إلى طعامه أن يلطف له، وأصل دعائه

---

(١) قال الشيخ المفيد‏ في النكت الإعتقادية: ٣٥، الدليل على وجوب اللطف توقّف غرض المكلّف عليه فيكون واجباً في الحكمة. وقال العلّامة في كشف المراد: ٤٤٤ اللطف واجب، خلافاً للأشعرية، والدليل على وجوبه أنّه يحصل غرض المكلّف فيكون واجباً وإلّا لزم نقض الغرض.

وخالف الأشاعرة في ذلك فقالوا بعدم وجوب اللطف عليه تعالى.

انظر: المواقف٣: ٢٨٦، شرح المواقف٨: ١٩٦، شرح المقاصد٢: ١٦٣، مقالات الإسلاميين: ٢٤٦، تمهيد الأوائل: ٢٧٩.

له ليس بواجب، وإنّما هو تفضّل؟.

قيل: الأصل وإن كان تفضّلاً، فهو سبب لوجوب التمكين ورفع الموانع، كالإقدار، والتمكين، وغير ذلك.

وإذا كان سبب وجوب اللطف يختصّ بالداعي إلى طعامه دون غيره، فكذلك[1] يجب أن يكون فعل المكلّف يختصّ بالداعي إلى طعامه دون غيره، كما لا يجب على غير الداعي إلى طعامه التبسّم في وجهه، ولا غير ذلك من الأفعال المقوّية لداعيه[2]، كما لا يجب تمكينه وإقداره.

وإنّما شرطنا استمرار الإرادة؛ لأنّه يجوز على الواحد منّا أن يبدو له من[3] ذلك، فيتغيّر داعيه، والقديم تعالى لا يجوز عليه البداء على حال[4].

---

(١) في «أ» و«ب»: فلذلك.

(٢) في «أ» و«ب»: الداعية.

(٣) في «أ» عن.

(٤) لفظ البداء يطلق على معنيين: الأوّل: الظهور، وهذا هو الأصل فيه من حيث الوضع اللغوي.

والثاني: الانتقال والتحوّل من عزم إلى آخر بحصول العلم بشيء بعدما لم يكن حاصلاً.

وهذا المعنى الأخير لا يجوز إطلاقه في حقّ الباري، لاستلزامه حدوث العلم وتجدّده له، ولأنّه من الجهل والنقص، وذلك محال عليه تعالى، وقد تقدّم أنّه عالم بنفسه ولا يجوز أن يتجدّد كونه عالماً.

والذي تقول به الإمامية في البداء كما قال تعالى ﴿يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ﴾ ومعنى ذلك: أنّه تعالى قد يُظهر شيئاً على لسان نبيّه أو وليّه أو في ظاهر الحال لمصلحة تقتضي ذلك الإظهار، ثمّ يمحوه فيكون غير ما قد ظهر أوّلاً، مع سبق علمه تعالى بذلك.

والعلم باستحقاق مَن منع اللطف الذمّ ضروري[1]، كالعلم باستحقاق من منع التمكين مثل ذلك[2].

فإن قيل: ما قولكم في الداعي إلى طعامه لو غلب في ظنّه أنّه لا يحضر طعامه إلّا بعد أن يبذل له شطر ما له، أو يقتل بعض أولاده، وغير ذلك ممّا عليه فيه ضرر

والقول بالبداء اختصّت به الإمامية، وعدّه العلماء من ضروريّات المذهب، وتواترت الروايات عن أئمة أهل البيت عليهم السلام بلزوم الاعتقاد به، وقد أنكره العامّة قاطبة.

وقد سلك الشيخ المفيد رحمه الله في مسألة البداء مسلكاً لا يوجد طريق أقوى منه حجّة ولا أخصر.

قال المفيد: أقول في البداء ما يقوله المسلمون بأجمعهم في النسخ. وتوضيح قول المفيد رحمه الله: أنّ النسخ ثابت في الشريعة الإسلامية بالضرورة وبدلالة الكتاب والروايات المتواترة.

والنسخ: عبارة عن رفع الحكم الشرعي الظاهر في الاستمرار بحيث لم يكن النسخ متوقّعاً.

والبداء: عبارة عن رفع الأمر التكويني الظاهر في الاستمرار وإظهار الواقع الجديد على خلاف المتوقّع. فيشتركان في إظهاره تعالى أمراً على خلاف ما كان متوقّعاً ويختلفان في أنّ النسخ في الأمور التشريعية والبداء في الأمور التكوينية.

فإذا كان إظهار أمر على خلاف المتوقّع مستلزماً للجهل، فسيلزم نسبة الجهل عليه في البداء والنسخ معاً، وإن كان إظهاره ما على خلاف المتوقّع لا يستلزم الجهل في النسخ فكذلك في البداء بلا فرق.

انظر: التوحيد للصدوق: ٣٣١، تصحيح الاعتقادات للمفيد: ٦٥ ـ ٦٧، أوائل المقالات: ٨٠، رسائل السيّد المرتضى ١: ١١٦، العدّة في الأصول ٢: ٤٩٥ ـ ٤٩٦.

(١) أي: العلم ضروري باستحقاق الذمّ لمن منع اللطف. والضرورة لأنّه لو لم يجب فعل اللطف لكان الباري مخلّاً بما يجب عليه في الحكمة، كما تقدّم.

(٢) إذ لا فرق بين من منع اللطف وعدم التمكين.

عظيم.

قلنا: هذا أوّلاً لا يطعن على ما نريده من وجوب اللطف على الله تعالى؛ لأنّ جميع ذلك لا يليق به، لأنّ كلّ ما يفعله يجري مجرى ما لا مشقّة عليه فيه من التبسّم وغيره، وإذا وجب التبسّم وما جرى مجراه من فعلنا، وجب جميع الألطاف من فعله، لأنّها جارية مجراه[١]؛ لأنّه لا مشقّة عليه فيها.

ثمّ نقول: الواحد منّا إذا كلّف غيره حضور طعامه، لا يخلو أن يكون غرضه نفع المدعوّ، أو نفع نفسه وما يرجع إليه، فإن كان الأوّل وجب عليه من اللطف ما لا مشقّة عليه فيه، أو ما لا يعتدّ به من المشقّة اليسيرة. ومتى كانت فيه مشقّة عظيمة لم تجب[٢] المشاقّ[٣] المعتبرة في وجوب الفعل أو حسنه.

فإن كان غرضه نفع نفسه وما يعود إليه، وجب أن يقابل بين الضرر الداخل عليه، وبين الغرض[٤] فيما يفعله؛ لنفع ذلك الفعل. فيدفع[٥] الأكثر بالأقلّ.

وأمّا المفسدة: فهي ما يقع عندها الفساد ولولاه لم يقع، أو يكون[٦] أقرب إلى الفساد ولولاه لم يكن أقرب، أو ينصرف عنده[٧] من الواجب، أو يكون إلى الإنصراف أقرب، ولا يكون له حظّ في التمكين. والعلم بقبح ما هذه صفته

(١) في «ب» و«د» و«هـ» زيادة من فعلنا.

(٢) في «د» و«هـ»: لم يجب.

(٣) في «ج»: والمشاق.

(٤) في «ج» و«د» و«هـ»: (الضرر عليه) بدل (الغرض).

(٥) في «ج»: ويدفع.

(٦) في «أ»: أو أن يكون.

(٧) في «أ»: (عنه) بدل (عنده).

ضروري، لا يلتفت إلى خلاف من يخالف فيه.

فأمّا من لا لطف له ـ بأن يكون[١] المعلوم من حاله أنّه يطيع على كلّ حال أو يعصي ـ فإنّه يحسن تكليفه، لأنّه متمكّن من الفعل بسائر ضروب التمكينات، وليس في المعلوم ما يقوى داعيه فيجب فعله به، فينبغي أن يحسن تكليفه.

غير أنّا علمنا وجوب[٢] المعرفة، ووجوب الرئاسة لجميع الخلق، أنّهما لطفان لجميعهم، ولولا السمع لكان يجوز أن يكون في المكلّفين مَن يختار فعل الواجب والإمتناع من القبيح، وإن لم تجب عليه المعرفة، ولا نصب له رئيس، لكنّ الإجماع مانع منه.

وإن[٣] تعلّق لطفه بفعل قبيح في مقدوره تعالى، فالصحيح أنّه لا يحسن تكليفه؛ لأنّ هذا لطف تزاح به علّته، وإنّما لم يحسن أن يفعله تعالى لأمر يرجع إلى حكمة، وفي الناس من أجازه وأجراه مجرى من لا لطف له، والصحيح الأوّل.

ومتى تعلّق لطفه[٤] بفعل قبيح من مقدور غير الله، فلا يحسن تكليفه أيضاً؛ لأنّه لا يحسن تكليف الغير ذلك الفعل لقبحه.

---

(١) في «أ»: أو أن يكون.

(٢) في «ج» و«د»: بوجوب.

(٣) في «د»: ومن.

(٤) في «أ» و«ب»: لطف.

فصل

الكلام في فعل الأصلح

وأمّا الأصلح في باب الدنيا، فهو الأنفع الألذّ الذي لا يتعلّق به لطف، فإنّه لا يجب على الله تعالى؛ لأنّه لو وجب ذلك لأدّى إلى[1] وجوب فعل ما لا يتناهى، وذلك محال، أو إلى أن لا ينفكّ القديم تعالى من الإخلال بالواجب، وذلك فاسد[2].

وإنّما قلنا ذلك لأنّ النفع واللذّة هو تعالى يقدر من جنسهما على ما لا يتناهى، فلو كان ذلك واجباً لأدّى إلى ما قلناه، ولو قلنا هرباً من ذلك أنّه لا يقدر

---

(١) إلى: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) اختلف المتكلّمون في الأصلح في الدنيا، هل هو واجب أم لا؟ كما إذا علم الله تعالى أنّه إن أعطى زيداً مقداراً من المال انتفع به، وليس فيه ضرر له ولا لأحد غيره، ولا مفسدة فيه ولا وجه قبح، فهل يجب أو لا؟

ذهب البلخي، وسائر البغداديين من علماء الشيعة، وجماعة من البصريين إلى وجوبه. قال الجبّائي وأبو هاشم وأصحابهما: إنّ الأصلح ليس بواجب على الله تعالى، وهو قول الأشاعرة وجمهور علماء الشيعة. وقال أبو الحسين البصري: إنّه يجب في حال دون حال، وهو اختيار الطوسي في التجريد.

انظر: كشف المراد: ٤٦٥ المسألة الثامنة، أصول الدين للغزنوي الحنفي: ١٧٢، الملل والنحل ١: ٤٥.

إلّا على متناه، أدّى إلى القول بتناهي مقدورات الله تعالى، وذلك كفر.

ولا يلزم على ذلك أن يكون اللطف في باب الدين مثل ذلك؛ لأنّ اللطف في باب الدين بحسب المعلوم، وليس يجب أن يكون المقدور منه ما لا نهاية له، ولو فرضنا ذلك لقبح المكلّف[1] وإن كان ذلك بعيداً. وليس كذلك اللذّة والنفع؛ لأنّه يرجع إلى جنس المقدور، فيجب أن يكون قادراً منه على ما لا نهاية له.

ويدلّ أيضاً على أنّ الأصلح في باب الدنيا غير واجب، أنّه لو كان واجباً لما استحقّ تعالى الشكر بفعلها، لأنّ من فعل واجباً كقضاء الدين، وردّ الوديعة، لا يستحقّ الشكر، وإنّما يستحقّ الشكر بالتفضّل المحض، ولو لم يستحقّ الشكر لما استحقّ العبادة؛ لأنّها كيفيّة في الشكر، وذلك خلاف الإجماع.

وهو تعالى وإن استحقّ الشكر على الثواب والعوض الواجبين؛ فلأنّ سبب الثواب التكليف، وهو تفضّل، وكذلك الآلام التي يستحقّ بها العوض، تابعة للتكليف الذي هو تفضّل.

---

(١) في «هـ»: التكليف.

فصل

الكلام في الآلام

وأمّا الكلام في الآلام فيقع من وجوه:

أحدها: في إثباتها، والكلام في ذلك ظاهر لا يُتشاغل بـه، لأنّ المعلوم ضرورة الأمر الذي يتألّم به الحي ويدركه مع نفار طبعه عنه، فدفع ذلك مكابرة، وإنّما الكلام يقع في حسنه أو قبحه؛ لأنّ في الناس مَن قال: إنّ الآلام كلّها قبيحة، وهم الثنوية والمجوس(١).

ومَن قال إنّ فيها ما هو حسن اختلفوا، فمنهم من قال: لا وجه لحسنها إلّا الاستحقاق، وهم التناسخية(٢) والبكرية(٣).

---

(١) تقدّم شرحها في فصل «أنّه تعالى واحد لا ثاني له».

(٢) التناسخيّة أو أصحاب التناسخ، هم طوائف أنكر أكثرهم المعاد، والبعث بعد الموت، وقالوا بتناسخ الأرواح في الصور المختلفة.

قال الجرجاني في التعريفات: التناسخ عبارة عن تعلّق الروح بالبدن بعد المفارقة من بدن آخر، من غير تخلّل زمان بين التعليقين.

انظر: التعريفات: ٩٣، الملل والنحل٢: ٢٥٥، الفرق بين الفرق: ٢٥٣.

(٣) البكرية: طائفة من أتباع بكر ابن أخت عبدالواحد بن يزيد، وكان في أيّام النظّام، وكان

والصحيح: إنّ في الآلام ما هو حسن، وفيها ما هو قبيح، فما يقبح منها يقبح لوجوه ثلاثة: أحدها لكونه ظلماً، وثانيها أن يكون مفسدة، وثالثها أن يكون عبثاً، وما عداها يكون حسناً.

وإن شئت قلت: الآلام لا تحسن إلّا لنفع يوفّى عليها، أو دفع ضرر أعظم منها، أو الاستحقاق، أو يكون واقعاً على وجه المدافعة، فمتى خلا من ذلك أجمع كان قبيحاً.

فأمّا الظلم فهو الضرر الذي لا نفع فيه يوفّى عليه، ولا دفع ضرر أعظم منه، ولا يكون مستحقّاً ولا حاصلاً على وجه المدافعة، سواء كانت هذه الوجوه معلومة أو مظنونة.

والذي يدلّ على أنّ الألم يحسن إذا كان فيه نفع يوفّى عليه؛ ما نعلمه ضرورة من حسن إخراج ما نملكه من المتاع والعقار بعوض، إذا غلب في ظنوننا أنّ النفع بالعوض أكثر منه، وإنّما حسن تفويت المنافع بما يخرجه؛ لأنّ النفع الذي يحصل بالعوض لا يختلف العقلاء في حسن ذلك.

ووجه حسن هذا الألم هو علمه بما له فيه من النفع، أو ظنّه دون حصول النفع فيه، بدلالة أنّه لو كان فيه نفع ولم يعلم أنّ فيه نفعاً ولا ظنّه[1] لما حسن منه تحمّل هذا الألم، وإذا علم ذلك أو ظنّه[2] حَسُنَ، فعُلم أنّ وجه حُسْنِهِ

يوافقه في بعض أقواله، وانفرد بمقالات باطلة، منها: أنّ الأطفال الذين في المهد لا يألمون ولو قطعوا، وأنّ مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة عابد للشيطان وغيرها.

أنظر: مقالات الإسلاميين: ٢٨٦، التبصير في الدين: ١٠٩، الفرق بين الفرق: ٢٠٠.

(١) في «أ» و«ب» و«هـ» زيادة: دون حصول.

(٢) في «أ» و«ب» زيادة: فيه.

ما قلناه[١].

ولا يلزم أن يكون الظلم حسناً لما فيه من العوض؛ لأنّا نعتبر أن يكون النفع موفياً عليه ويكون مقصوداً، وما هو في مقابلة الظلم إنّما يفعله الله ويأخذه من الظالم على وجه الانتصاف لا يكون موفياً عليه، بل بحسب الألم.

وأيضاً فالظالم لم يقصد نفع المظلوم، فلم يحصل القصد أيضاً.

والمعلوم[٢] ضرورة، حسن تحمّل ألم الأسفار طلباً للأرباح، وتحمّل المشاق في طلب العلم لمكان حصول العلم، فعلم أنّ تحمّل الألم بحسب النفع.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الألم يحسن لدفع ضرر أعظم منه، ما يعلم ضرورة من حسن عَدْونا على الشوك هرباً من السبع أو النار أو خوفاً من وقوع حائط وما أشبه ذلك، ويحسن منّا شرب الدواء الكريه دفعاً للأمراض والخلاص منها، ويحسن الفصد[٣] وقطع الأعضاء خوفاً من السراية إلى النفس، ووجه حسن جميع ذلك ظنّ دفع الضرر الموفي عليه؛ لأنّ العلم باندفاع الضرر ليس يكاد يحصل في موضع، لكن إذا حصل الحسن مع الظنّ فمع العلم أولى وأحسن.

وأمّا الذي يدلّ على أنّ الألم يحسن للاستحقاق، فهو ما نعلمه ضرورة من حسن ذمّ المسيء على إسائته، وإن غمّه ذلك وآلمه واستضرّ به، والعلم بحسن[٤] ذلك مع تعرّيه من نفع أو دفع ضرر يوجب أنّه حسن للاستحقاق لا غير.

---

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضى ٤: ٣٥٠ معنى النفع في الضرر، والمسلك في أصول الدين: ١٠٤ ـ ١٠٦ مبحث الآلام، وكشف المراد: ٤٤٩ المسألة الثالثة عشرة، في الألم ووجه حسنه.

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: وأيضاً فالمعلوم.

(٣) الفصد: بالفتح فالسكون، قطع العرق.

(٤) في «د»: زيادة: وجه.

وقد قيل في ذلك أيضاً أنّه يحسن المطالبة بقضاء الدين، وإن أضرّ ذلك بمن عليه الدين وغمّه، وإنّما حسن ذلك للاستحقاق.

ولقائل أن يجعل حُسنَ ذلك ما تقدّمه من الانتفاع بالدين، فجرى ذلك مجرى تقدّم الأجرة على الأعمال الشاقّة.

وأيضاً لو كان حسن الاستحقاق لما حسن أن يبتدىء الإنسان بإيصاله إلى نفسه، كما لا يحسن أن يعاقب نفسه.

وأيضاً فإنّه خال من استخفاف[1] وإهانة، وذلك واجب في العقاب.

وإنّما قلنا أنّه متى وقع على وجه المدافعة كان حسناً؛ لأنّه معلوم أنّ من دافع غيره عن نفسه فوقع به من جهته ضرر لم يقصده بل قصد المدافعة فقط، لا يستحقّ به عوضها على المؤلم، ولا يكون بذلك ظلماً[2].

ولا يمكن أن يقال: إنّ ذلك مستحقّ، لأنّ مَن قصد إيلام غيره ولم يؤلمه لا يستحقّ العقاب عليه.

وأيضاً فلو كان مستحقّاً لقارنه استخفاف وإهانة وجاز أن يقصده، وكلّ ذلك يدلّ على أنّه لم يكن مستحقّاً.

ولا يمكن أن يقال: وجه حسنه ما فيه من العوض، لأنّه تعالى لمّا حسَّن ذلك في عقولنا ضمن العوض، كما ضمن لمّا أباح لنا ذبح البهائم بالشرع؛ لأنّه لو كان الأمر على ما قالوه، لوجب أن يكون من لا يعرف أنّ الله ضمن العوض لا يعرف حسن المدافعة، كما أنّ من لا يعرف الشرع لم يعرف حسن ذبح البهائم، والمعلوم خلافه.

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: (استحقاق) بدل (استخفاف).

(٢) في «د»: ظالماً.

وأيضاً كان يجب أن يحسن أن يقصد إيلامه ولا يقصد دفعه، كما يجوز أن يقصد ذبح البهيمة، وقد علمنا أنّه لا يحسن أن يقصده.

وإنّما قلنا أنّ الألم يقبح[١] لكونه عبثاً؛ لأنّ العبث ما لا غرض فيه، أو لا غرض مثله فيه، والألم يكون عبثاً إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون الألم، ولا غرض له فيه زائداً على ذلك.

يدلّ على قبح ذلك أنّا نعلم أنّه يقبح من أحدنا أن يواطىء غيره ويوافقه على أن يضربه لعوض[٢] يدفعه إليه، يرضى لمثله في تحمّل[٣] الضرب؛ لأنّه بالعوض خرج من كونه ظلماً، وإنّما قبح لأنّه لا غرض فيه حِكَمي.

وأمّا الألم إذا كان فيه مفسدة، فمعلوم قبحه ضرورة ولا شبهة فيه.

ولا يجوز أن يكون الألم قبيحاً لكونه ألماً على ما قالت الثنويّة، لما بيّنّاه من أنّ ههنا آلاماً حسنة للنفع ولدفع الضرر والاستحقاق، فبطل قولهم[٤].

ولا يجوز أن يقبح الألم لكونه ضرراً؛ لأنّه[٥] لو كان كذلك لقبح العقاب لأنّ فيه ضرراً، وقد علمنا حسنه لكونه مستحقّاً، ومَن قال: العقاب ليس بضرر، كان مكابراً[٦].

والألم إذا كان فيه نفع يوفّى عليه أو دفع ضرر أعظم منه لا يكون ضرراً،

---

(١) في «هـ»: قبيح.

(٢) في «أ»: لغرض. وفي «هـ»: بعوض.

(٣) في «ب» و«هـ» زيادة: ذلك.

(٤) انظر: تقريب المعارف: ١٣٣، وتمهيد الأوائل: ٣٨٤.

(٥) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: لكونه.

(٦) انظر: شرح التجريد: ٥٦٤.

ومن قال: إنّه ضرر فقد أخطأ؛ لأنّه يلزم أن يكون مَن خدش جلد غيره بإخراجه من الغرق، وتخليصه من الهلاك أن يكون مضرّاً به، وهذا معلوم خلافه.

ولو كان العقاب لا يسمّى ضرراً لما جاز أن يقال في الله تعالى أنّه ضارّ، وأجمع المسلمون على إطلاق ذلك، والقديم تعالى لا يحسن أن يفعل الألم إلّا للنفع، أو[1] الاستحقاق لا غير، فأمّا الدفع للضرر فلا يجوز. والظنّ لا يجوز عليه لأنّه عالم لنفسه، وإنّما قلنا ذلك لأنّ من شرط حسن الألم لدفع الضرر أن يكون ذلك الضرر لا يمكنه دفعه إلّا بإدخال بعض الآلام عليه، والقديم تعالى يقدر على دفع كلّ ضرر من غير أن يدخل عليه ألماً، فلم يحسن لذلك.

والصحيح أنّ القديم تعالى لا يفعل ألماً، لا في المكلّفين ولا في غيرهم في دار التكليف، إلّا إذا كان فيه غرض[2] يخرجه عن كونه ظلماً، أو[3] عوض يخرجه عن كونه عبثاً، ولا يجوز أن يفعل الألم لمجرد العوض؛ لأن مثل العوض يحسن الإبتداء به، ولا يجوز أن يفعله لأجل العوض.

ويفارق ذلك الثواب؛ لأنّ الثواب يستحقّ على وجه من التعظيم والإجلال، ولا يحسن الابتداء بمثله، وليس كذلك العوض؛ لأنّه مجرّد المنافع، ولذلك لا يحسن منّا أن نستأجر غيرنا لينقل الماء من نهر إلى نهر، ولا غرض[4] لنا فيه غير إيصال الأجرة إليه، وكذلك لا يحسن أن يوافقه على أن يضربه ويعطيه عوضاً من ضربه، لا لغرض غير إيصال العوض إليه، ومعلوم ضرورة قبح ذلك.

---

(١) في «أ» و«ب»: (و) بدل (أو).

(٢) في «ج»: عوض.

(٣) في «هـ» و«د»: (و) بدل (أو).

(٤) في «ب» و«ج»: ولا عوض.

وليس لأحد أن يقول: الاستحقاق له مزيّة على التفضّل في الشاهد، فجاز أن يفعل ذلك الألم؛ لأنّ الاستحقاق إنّما يكون له مزيّة في الشاهد لما يلحق المتفضَّل[1] عليه من الأنفة[2]، وأن يميّز المتفضَّل عليه بذلك، أو يلحقه بعض الغضاضة[3]، ولذلك يختلف باختلاف أحوال المتفضّل من جلاله وعظم قدره، وكلّ ذلك مفقود مع الله تعالى؛ فلا مزيّة للاستحقاق على التفضّل من جهته.

فأمّا من قال: الألم لا يحسن إلّا للاستحقاق من البكرية والتناسخيّة، حتّى قالت البكرية أنّ الأطفال والبهائم لا تتألّم أصلاً؛ لمّا رأت أنّها غير مكلّفة[4]، وقالت التناسخيّة أنّه قد كان لهم فيما مضى زمان تكليف، فما ينالهم من الآلام في هذا الوقت فباستحقاقهم؛ لمّا عصوا في ذلك الوقت[5].

والذي يدلّ على فساد قول الفريقين ما قدّمناه، من أنّه تحسن الآلام للمنافع الموفية عليها، ولدفع ضرر أعظم منها، وذلك يبطل قول الفريقين على كلّ حال.

ويبطل قول البكريّة أيضاً ـ ما نعلمه ضرورة ـ أنّا كنّا نتألّم في حال الطفولة بالأمراض، والجراحات، والدماميل التي لا يقدر عليها غير الله تعالى، فمن دفع ذلك كان مكابراً.

---

(١) في «أ» و«ج» و«هـ»: التفضّل.

(٢) الأنفة: الحميّة والغيرة.

(٣) الغضاضة: الذلّة والمنقصة.

(٤) انظر شرح التجريد: ٤٥٠ البحث الثالث، في علّة الحسن.

الفرق بين الفرق: ٢٠١، مقالات الإسلاميين: ٢٨٦، التبصير في الدين: ١١٠.

(٥) انظر: كشف المراد: ٤٥٠، الأسفار الأربعة ٣: ٩٨، الفرق بين الفرق: ٢٥٤ ـ ٢٥٧، التبصير في الدين: ١٣٨ ونسب هذا القول إلى أبي مسلم الحرّاني من التناسخيّة.

وأيضاً، فإنّا نعلم أنّ البهيمة تجوع وتعطش، فتتألّم بذلك، وذلك من فعل اللّه تعالى، على أنّ ما نعلمه ضرورة من هرب البهيمة من الآلام والضرب، يبطل قول من قال: إنّهم لا يألمون.

وممّا يبطل مذهب التناسخيّة أنّ من شرط ما يعلم من الآلام المستحقّة؛ أن يقارنها استخفاف وإهانة، ومعلوم قبح ذلك بالبهائم والأطفال، ومن استحسن ذلك كان جاهلاً مكابراً للعقول.

وأيضاً فالأنبياء تتألّم بالآلام، ولا يجوز أن يكونوا مستحقّين للعقاب، لا قبل النبوّة ولا بعدها؛ لقيام الدليل فلو كان ذلك مستحقّاً؛ لوجب أن يذكر تلك الأحوال مع التذكّر الشديد وإنّهم عصوا فيها[1]؛ لأنّ العاقل لا يجوز أن ينسى مثل ذلك مع قوّة التذكّر، وإن نسي بعضه فلا يجوز أن ينسى جميعه، ولو جاز أن ينسى بعض العقلاء ذلك؛ لم يجز أن ينسه جميعهم، ولو جاز أن ينسى كذلك؛ لجاز أن ينسى أحدنا أنّه ولي ولاية في بلد بعينه سنين كثيرة، وكثر فيه أعوانه وأتباعه، ورزق فيه أولاداً لكنّه نسي، وذلك تجاهل، وطول المدّة كقصرها.

ولهذا نقول: إنّ أهل الجنّة لابدّ أن يذكروا أحوال الدنيا أو أكثرها، وما يتخلّل بين ذلك من زوال العقل ليس بأكثر ممّا يتخلّل بين ذلك بالنوم المزيل للعقل وأنواع الأعراض[2] المزيلة للعقل، والزمان الطويل في هذا الباب كالزمان القصير.

وليس لهم أن يقولوا: كان زمان التكليف يسيراً. ألا ترى أنّ من دخل ساعة من النهار بلد الأفيلة، ورأى أفيلة وخرج منها وطالت مدّته؛ لا يجوز أن ينسى ذلك ولا يذكره مع شدّة تذكّره. على أنّ هذا المذهب يؤدّي إلى قبح التكليف

---

(١) فيها: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: الأمراض.

الذي[1] يتقدّمه تكليف آخر[2] لابدّ أن يكون فيه مشقّة، وإلّا لم يصحّ التكـليف، فبأيّ شيء استحقّت تلك المشقّة؟ فلابدّ من المناقضة، أو القول بتكليفات لا نهاية لها، وكلّ ذلك باطل.

(١) في «هـ» زيادة: لم.

(٢) في «هـ» زيادة: لأنّه.

فصل

الكلام في العوض

فأمّا الكلام في العوض، فأوّل ما نقول: إنّ العوض هو النفع المستحقّ الخالي من تعظيم وتبجيل[١].

فبكونه نفعاً يتميّز ممّا ليس بنفع، وبكونه مستحقّاً يتميّز من التفضّل، وبخلوّه من تعظيم وتبجيل يتميّز من الثواب.

فإذا ثبت ذلك، فكلّ ألم يفعله الله تعالى، أو يُفعل بأمره كالهدايا والأضاحي وغير ذلك، أو فُعل بإباحته كإباحة ذبح البهائم، فإنّ عوض ذلك أجمع على الله تعالى؛ لأنّه لو لم يكن فيه عوض لكان ظلماً، وذلك لا يجوز عليه تعالى، ولو كان على المؤلم منّا لما حسن الألم؛ لأنّ ما في مقابلته من الانتصاف لا يُحسّن الألم، وإنّما تُحسّنه المنافع العظيمة الموفية عليه، وفي علمنا بحسن ذلك أجمع دليل على أنّ عوضه عليه، وما يفعله الله تعالى من الآلام، أو يأمر به وجوباً أو ندباً، فلابدّ فيه من ذكر الأعواض(*)، والاعتبار على ما بيّنّاه.

فأما ما يبيحه، فوجه حسنه أنّه لطف لغير الذابح، لأنّ الواحد منّا لا يجب

---

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضى٣: ١٤، تقريب المعارف: ١٣٧ تعريف العوض.

(*) في «د» و«هـ»: العوض.

عليه لطف الغير على ما بيّنّاه[١]، فإذا كان في ذلك لطف لغير الذابح؛ فإن علم الله تعالى أنه يفعل حصل الغرض، وإن علم أنّه لا يفعل، فعل ما هو من[٢] مقامه في باب اللطف.

وقيل: وجه الحسن في ذلك ما فيه من العوض والأنتفاع به بالأكل؛ لأنّ الغرض الديني والدنياوي يُخرج ذلك من كونه عبثاً.

ومتى ألجأ الله تعالى غيره إلى الإضرار بحيّ، فعِوَضُه عليه تعالى؛ لأنّ الإلجاء آكد[٣] من الأمر والإباحة، فعلىٰ هذا متى ألجأ بالبرد الشديد إلى العَدْو على الشوك طلباً للخلاص، كان العوض عليه تعالى فيما يناله من الألم بالشوك، فأمّا إذا ألجأه[٤] إلى الهرب من السبع أو اللص أو العدوّ، بالعَدْو على الشوك، فالعوض على الملجيء دون الله تعالى؛ لأنّه فعل السبب الموجب للهرب، دون علمه بوجوب الهرب؛ لأنّ علمه بوجوب ذلك كان حاصلاً، ولمّا ألجأه علم أنّ السبب الملجيء هو وقوف السبع أو اللص أو العدو، دون الله تعالى الخالق للعلم بوجوب التحرّز.

وركوب البهائم والحمل عليها طريق حُسْنِه السمع، والعوض عليه تعالى؛ لأنّه هو المبيح لذلك، وفي الناس من قال طريق حُسْنِ ذلك العقل، لما في مقابلة ذلك من التكفّل لمؤنتها من العلف وغيره.

ولا يلزم القديم تعالى العوض من حيث مكّن من الألم؛ لأنّه لو لزمه للزمنا

---

(١) تقدّم في أقسام اللطف، عند قول المصنّف: ولا يجب على الغير أن يفعل ما هو لطف للغير.

(٢) في «د» و«هـ»: (ما يقوم) بدل (ما هو من).

(٣) في «هـ»: أكثر.

(٤) في «أ» و«ب»: ألجأ.

إذا دفعنا سيفاً إلى غيرنا ليجاهد به العدوّ متى قتل مؤمناً؛ لأنّه لولا دفع السيف لما تمكّن منه، وكان يلزم الحدّادين وصنّاع السيوف العوض، وكلّ ذلك باطل.

وكان يجب أن يقبح منّا استرجاع ما اغتصبه الغاصب، لأنّ بالتمكّن قد ضمن العوض، وذلك باطل.

والعوض[1] على الواحد منّا إذا فعله على وجه الظلم، ويجب أن يكون المعلوم من حاله أنّه يستحقّ في الحال لمثل ما يستحقّ عليه، ليمكن الانتصاف منه، والانتصاف واجب.

وفي الناس مَن قال يجوز أن يتفضّل الله عليه بذلك وينقل عنه، وهذا غير صحيح؛ لأنّ التفضّل غير واجب، والإنتصاف واجب، فكيف تعلّق بما ليس بواجب؟.

وعلى هذا يجب أن يكون مستحقّاً في الحال لمثل ما يستحقّ عليه، دون أن يكون المعلوم من حاله أنّه لا يخرج من دار الدنيا إلّا وهو مستحقّ له، على ما ذهب إليه أبو هاشم[2]، بمثل ما قلناه من أنّ الانتصاف واجب، والتبقية[3]

---

(١) هذا تمهيد من المصنّف للجواب على قول أبي هاشم الجبّائي، وسيأتي قريباً.

(٢) انظر: رسائل السيّد المرتضى٣: ١٥، كشف المراد: ٤٥٧.

وأبو هاشم هو عبدالسلام بن محمد بن عبدالوهّاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان البصري الجبّائي، كان هو وأبوه أبو علي الجبّائي من رؤساء المعتزلة، له آراء انفرد بها عن عامّة المعتزلة، له طائفة تعرف بالبهشمية، توفي سنة ٣٢١ هـ ودفن ببغداد. والجبّائي نسبة إلى قرية بالبصرة.

انظر: تاريخ بغداد١١: ٥٦، الأنساب٢: ١٧، الوافي بالوفيات٤: ٥٥ و١٨: ٢٦٣.

(٣) التبقية بمعنى التفضّل، قال المصنّف آنفاً: إنّ التفضّل غير واجب والانتصاف واجب. ونقل

ليست واجبة.

وأمّا ما يفعله الواحد منّا بنفسه من الآلام، فإنّه لا يستحقّ عليها العوض؛ لأنّ من شرط المستحِقّ أن يكون غير المستحَقّ عليه، وذلك لا يصحّ فيما بين الإنسان ونفسه، غير أنّه يستحقّ ذمّاً إن كان قبيحاً، ومدحاً إن كان حسناً له مدخل في إستحقاق المدح.

وليس من شرط مَن يستحقّ عليه العوض أن يكون عاقلاً؛ لأنّ البهائم يستحقّ عليها الأعواض، لأنّا قد بيّنّا أنّ العوض على المؤلم دون الممكّن[1]، ومَن ألجأ غيره[2] إلى الإضرار استحقّ عليه العوض، سواء أضرّ بنفسه أو بغيره؛ لأنّه في حكم ما فعله الملجئ بنفسه، ومن وضع طفلاً تحت البرد حتى هلك، فالعوض على الواضع دونه تعالى؛ لأنّه بتعريضه للهلاك كأنّه فعل نفس الهلاك، ولذلك يذمّه العقلاء على هلاك للصبي، وإن كان بفعل الله؛ لأنّه بتعريضه للهلاك كأنّه فعل نفس الهلاك، وقد ورد الخبر بأنّ الله تعالى ينتصف للشاة الجمّاء من الشاة القرناء[3]،

العلّامة ـ بعد إيراد كلام أبي هاشم الجبائي ـ قول السيد المرتضى قال: إنّ التبقية تفضّل أيضاً فلا يجوز تعليق الانتصاف بها، فلذا وجب العوض في الحال.

انظر: كشف المراد: ٤٥٧.

(١) تقدّم عند قول المصنّف: ولا يلزم القديم العوض من حيث مكّن من الألم لأنّه لو لزمه للزمنا... إلى آخره.

(٢) غيره: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) الرواية عاميّة، مرويّة بهذا اللفظ عن عبدالله بن عمر، وعن أبي هريرة بلفظ «لتؤدن الحقوق إلى أهلها حتّى تقاد الشاة الجلحاء من الشاة القرناء». كما في مسند أحمد ٢: ٢٣٥، صحيح

فدلّ ذلك على أنّ العوض على المؤلم وإن لم يكن عاقلاً.

والعوض يستحقّ منقطعاً[١]؛ لأنّه لو استحقّ دائماً لما حسن تحمّل ألم في الشاهد لمنافع منقطعة، كما لا يحسن منّا تحمّله من غير عوض، وقد علمنا حسنه، فدلّ على أنّ ما يستحقّ من العوض منقطع.

ثمّ إنّه ينظر، فإن أمكن توفيته في دار الدنيا وقّت عليه، كما يؤقّت على الكفّار، وإن تأخّر إلى الآخرة فعل به مفرّقاً على وجه إذا انقطع لا يحسّ بفقده فيغتم له[٢].

وأيضاً فلو كان المستحقّ دائماً لما صحّ فعله بالكفّار، والإحباط لا يدخل فيه عندنا وعند أكثرهم في العوض[٣]، فدلّ على أنّه منقطع.

ويجوز أن يوصل العوض إلى مستحقّه، وإن لم يعلم أنّه مستحقّ لذلك، بخلاف الثواب الذي من شرطه أن يعلم المستحقّ أنّه مستحقّ لذلك.

وكلّ عوض يستحقّه الواحد منّا على غيره ممّا له المطالبة به في الدنيا وله

مسلم ٤: ١٩٩٧، سنن الترمذي ٤: ٦١٤.

والجماء: جمع أجم وهو الكبش الذي لا قرن له، والجلحاء كذلك. والأجلح: من انحسر الشعر عن جانبي رأسه.

انظر: النهاية في غريب الحديث ١: ٢٧٥، لسان العرب ٢: ٤٢٤ و١٢: ١٠٨.

(١) هذا جواب من المصنّف على قول أبي علي الجبّائي، حيث ذهب إلى أنّ العوض المستحقّ على الألم يجب دوامه، وذهب ابنه أبو هاشم الجبّائي إلى أنّه لا يجب دوامه.

انظر: كشف المراد: ٤٥٨.

(٢) انظر توضيح ذلك في كشف المراد: ٤٥٧.

(٣) يأتي الكلام عن الإحباط، بعد فصل الوعد والوعيد.

استيفاؤه، فإنّه متى اسقط بهبة، أو إبراء، فإنّه يسقط كسائر حقوقه[١].

فأمّا العوض الذي يستحقّ على الله تعالى، أو بعضنا على بعض؛ على وجه يتأخّر استيفاؤه[٢] إلى الآخرة، فليس يسقط بإسقاطه ؛ لأنّ الله تعالى هو المستوفي له، وهو كالمحجور عليه، فالإسقاط تابع للمطالبة، فمن ليس له المطالبة ليس له الإسقاط، فعلى هذا يؤثر التحليل والإبراء في الحقوق التي له المطالبة بها، دون ما ليس له المطالبة به.

ولمّا كان اللطف واجباً في التكليف على ما مضى القول فيه، وكان من جملة الألطاف معرفة الله تعالى على صفاته، وجب أن نبيّن الكلام في المعارف على وجه الاختصار، وأنا أذكر من ذلك جملة مقنعة في هذا الباب.

---

(١) هذا جواب من المصنّف على قول أبي هاشم الجبّائي وقاضي القضاة، حيث ذهبا إلى أنّ العوض لا يصحّ إسقاطه ولا هبته ممّن وجب عليه، وسواء كان العوض عليه أو علينا.

انظر: كشف المراد: ٤٥٩.

(٢) في «ج»: استبقاؤه.

فصل

الكلام في المعرفة

اعلم أنّ المعرفة هي العلم بعينه، والعلم هو ما اقتضى سكون النفس إلى ما تناوله، ولا يكون كذلك إلّا وهو اعتقاد للشيء على ما هو به مع[1] سكون النفس، غير أنّه لا يجب ذكره في الحدّ، كما لا يجب ذكر كونه عرضاً، ومحدثاً، وحالّاً في محلٍّ وغير ذلك؛ لأنّ الذي يتميّز به سكون النفس، فيجب أن يقتصر عليه[2].

والعلم على ضربين: ضروري، ومكتسب.

فالضروري ما كان من فعل غيرنا فينا، على وجه لا يمكننا دفعه عن نفوسنا.

والعلم الضروري على ضربين:

أحدهما: يحصل في العاقل ابتداءً.

والثاني: يحصل عند سبب.

فالأوّل كالعلم بأنّ الموجود لا يخلو من أن يكون له أوّل، أو لا أوّل له،

---

(١) في «أ» و«ب» و«هـ»: (من) بدل (مع).

(٢) انظر: عدّة الأصول ١: ١٢، وعلل المصنّف هناك عدم دخول الاعتقاد للشيء في حدّ العلم، بأنّ الذي يبيّن به العلم من غيره من الأجناس هو سكون النفس دون كونه اعتقاداً، لأنّ الجهل أيضاً اعتقاد، وكذلك التقليد.

والمعلوم لا يخلو من أن يكون ثابتاً أو منفياً[١]، وما شاكل ذلك ممّا هو مركوز في أوّل العقل، وقد بيّنّاه.

وما يحصل عند السبب على ضربين:

أحدهما: يحصل وجوباً، كالعلم بالمشاهدات مع ارتفاع اللبس.

والثاني: يحصل عند سبب بالعادة، وهو على ضربين:

أحدهما: العادة فيه مستمرّة غير مختلفة، كالعلم بالبلدان والوقائع عند من قال هو ضروري.

والثاني: العادة فيه مختلفة، كالعلم بالصنائع عند الممارسة، والعلم بالحفظ عند تكرار الدرس[٢].

والمكتَسب هو كلّ ما كان من فعلنا من العلوم، وهو على ضربين:

أحدهما: يحصل متولّداً عن نظر، والآخر: يحصل من غير نظر. فما يحصل من نظر فسنذكر أوصافه.

والثاني: نحو ما يفعله المنتبه من نومه وقد كان عالماً بالله وصفاته، فإذا انتبه وتذكّر نظره، فعل اعتقاداً لما كان له معتقداً، فيكون ذلك الاعتقاد علماً، ولابدّ أن يفعل هذا الاعتقاد عند التذكّر؛ لأنّه مُلجأ إلى فعله، ولا يمكن أن يكون واقعاً عن نظره[٣]؛ لأنّه لو كان كذلك لترتّب، فحسن ترتّب النظر في زمان متراخ، والمعلوم خلافه.

والعلوم الكسبية من فعلنا؛ لوجوب وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا،

---

(١) في «ج» و«د»: منتفياً.

(٢) في «ج» و«د»: الدارس.

(٣) في «د» و«هـ»: نظر.

ففارقت بذلك العلوم الضرورية التي تحصل من فعل الله تعالى.

وسكون النفس الذي اعتبرناه، هو ما يجده الإنسان من نفسه عند العلم بالمشاهدات، وإنّه لا يضطرب عليه ولا يشكّ فيه، وإن كان طريقه الاستدلال أمكنه حلّ كلّ شبهة تدخل عليه.

فأمّا ما يحكى عن السوفسطائيّة[1] من الخلاف فيه، فلا اعتبار به؛ لأنّ المعلوم ضرورة خلاف قولهم، على أنّ القوم إنّما خالفوا في صفة العلم، فظنّوا أنّ ذلك ظنّ وحسبان[2]، دون أن يكون ذلك علماً ويقيناً، والعلم بالفرق بين العلم والظنّ طريقه الدليل، وإن كان في العلوم[3] ما يقع عن نظر، فيحتاج إلى نبيّن حقيقة النظر.

والنظر هو الفكر[4]، ويجد الواحد منّا نفسه كذلك ضرورة، ويفصل بين كونه مفكّراً وبين كونه مريداً وكارهاً.

والفكر هو التأمّل في الشيء المفكَّر فيه، والتمثيل بينه وبين غيره. وبهذا يتميّز

---

(١) تقدّم بيان مذاهب السوفسطائيّة، من نفي العلم وحقائق الأشياء، والتشكيك في وجود الحقائق، وقولهم إنّ حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد، وأنّهم صحّحوا جميع الاعتقادات مع تضادّها وتنافيها، وأنكروا النظر والاستدلال وأنّه لا يعلم شيء إلّا من طريق الحواس.

انظر: الفرق بين الفرق: ٣١١، الفصل بين الملل ١: ١٤، المواقف ١: ١١٣.

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين: ٤٣٣، قال: وقالت السوفسطائيّة: سبيل ما يراه النائم في نومه كسبيل ما يراه اليقظان في يقظته، كلّ ذلك على الخيلولة والحسبان.

(٣) في «د»: المعلوم.

(٤) انظر: المواقف ١: ١١٦ ـ ١١٨، ونسب هذا التعريف للقاضي الباقلّاني، ثمّ قال: وأورد عليه أسئلة أربعة.

من سائر الأعراض من الإرادة والاعتقاد، وليس في المتعلّقات باعتبارها[١] شيء يتعلّق بكون الشيء على صفته[٢]، و[٣]ليس عليها غير النظر.

والناظر من كان على صفة مثل ما قلناه في كونه عالماً ومريداً، وليس الناظر من فعل النظر ؛ بدلالة أنّه يجد نفسه ناظرة، ولا يجد نفسه فاعلة، ومن شأن الناظر أن لا يكون ساهياً، ويكون إمّا عالماً، أو ظانّاً، أو معتقداً. ومن شرط النـاظر أن يجوز كون المنظور فيه على ما ظنّه وأنّه ليس عليه.

وهذا التجويز[٤] يحصل مع الشكّ والظن، واعتقاد ليس بعلم، وإنّما يرتفع مع العلم أو الجهل الواقع عن شبهة؛ لأنّ الجاهل يتصوّر نفسه تصوّر العالم، فلا يجوز كون ما اعتقده على خلاف ما اعتقده، وإن كان السكون لا يكون معه، وإنّما يكون مع العلم.

ومن شأن النظر إذا كان مولّداً للعلم أن يكون واقعاً في دليـل، وإن[٥] كـان مقتضياً للظنّ أن يكون واقعاً في أمارة ومتعلّقاً بها.

ومن حقّ النظر المولّد للعلم، أن يكون الناظر عالماً بالدليل على الوجه الذي يدلّ؛ ليصحّ أن يولّد نظره العلم.

ومتى كان معتقداً للدليل غير عالم به، صحّ أن يقع منه النظر، غير أنه لا يولّد نظره العلم؛ لأنّه لو لم يكن عالماً بالدليل لم يمتنع أن يكون عالماً بأنّ زيداً قادر،

---

(١) في «د»: بأغيارها.

(٢) في «ج» و«د» «هـ»: صفة.

(٣) في «د» و«هـ»: (أو) بدل (و).

(٤) في «د»: التحرير.

(٥) في «د»: وإذا.

من حيث صحّ منه الفعل مع ظنّه أنّ الفعل يصحّ منه وهو غير عالم، ومع الظنّ تجويز كونه على خلاف ما ظنّه، فلا يصحّ أن يكون قاطعاً على كونه قادراً، مع تجويز أن يتعذّر منه الفعل.

ومتى ولّد النظر العلم، فإنّما يولّده في الثاني، ولا يصحّ أن يولّده في الحال؛ لأنّه لا يجوز أن يكون في حال كونه ناظراً عالماً بالمدلول على ما بيّنّاه، فجرى مجرى الاعتماد سواء.

النظر يولّد العلم[١]: والذي يدلّ على أنه يولّد العلم، ما علمناه من أنّه متى نظر في الدليل من الوجه الذي يدلّ، وتكاملت شروطه، وجب حصول العلم، فلو لم يكن مولّداً له لما وجب ذلك، وإنّما قلنا أنّ ذلك واجب؛ لأنّه محال أن ينظر فى صحّة الفعل من زيد وتعذّره على عمرو، ولا يعلم أنّه مفارق له، وفي وجوب حصول ذلك دليل على أنه متولّد.

ويدلّ أيضاً على أنّه مولّد للعلم، أنّه يقع العلم بحسبه[٢]؛ لأنّ من نظر في حدوث الأجسام، علم حدوثها دون الطب والهندسة، وكذلك إذا نظر في صحّة الفعل من زيد، علمه قادراً، دون أن يعلم أنّ عمراً بتلك الصفة.

---

(١) النظر يولّد العلم: لم ترد في «د» و«هـ».

والكلام الآتي من المصنّف في أنّ النظر يولّد العلم. جواب على الأشاعرة حيث أنكروا كون التذكّر مولّداً للعلم.

انظر: كشف المراد: ٣٤٥، المواقف ١: ١٤٢ ـ ١٤٤، المقصد الرابع: في كيفيّة إفادة النظر الصحيح للعلم.

(٢) في «د»: بحسنه.

ولا يلزم على ذلك الإدراك وأنّه يحصل العلم بحسبه[١]؛ لأنّ الإدراك ليس معنى[٢].

وأيضاً، فلو كان معنى لحصل[٣] في البهيمة، والعلم مرتفع، ولو كان مولّداً لحصل على كلّ حال.

وأيضاً، فإنّا نعلم أنّ العلم يكثر بكثرة النظر، ويقلّ بقلّته، فجرى مجرى الضرب والألم، فكما أنّ الضرب مولّد للألم، فكذلك النظر[٤].

فإن قيل: لو ولّد النظر العلم لولّده لمخالفيكم، مع أنّهم ينظرون كنظركم.

قلنا: لو نظروا كنظرنا لولّد لهم العلم[٥]، فلمّا لم يحصل لهم العلم علمنا أنّهم أخلّوا بشرط من شرائطه، ومتى فرضنا أنّهم لم يخلّوا بشيء من ذلك فهم عالمون، إلّا أنّهم يكابرون.

والنظر لا يولّد الجهل[٦]؛ لأنّه لو ولّده لقبح النظر كلّه؛ لأنّ ما يؤدّي إلى القبيح

---

(١) في «د»: بحسنه.

(٢) في «أ» و«ب»: لمعنى.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: (فإنّه يحصل) بدل (لحصل).

(٤) انظر: تقريب المعارف: ٣٩.

واستدلّ بهذا الدليل على حصر المعارف الكسبيّة بالنظر، قال: وإنّ العلم يكثر بكثرة النظر، ويقلّ بقلّته، ويرتفع من دونه، فلو كان للمعارف سبب غير النظر لجاز أن ينظر العاقل في برهان حدوث الأجسام فيعلم النبوّة، ويحصل جميع المعارف للعامي المتشاغل بالتكسب المعرض عن النظر، ولا يحصل شيء منها للعاقل الناظر في الأدلّة الموفي النظر حقّه، والمعلوم خلاف ذلك.

(٥) في «د» زيادة: كما ولّد لنا.

(٦) النظر لا يولد الجهل، أي من حيث أنّه نظر، ومن دون أن ينظّم إليه شيء خارج عن

قبيح، وقد علمنا حسن كثير من الأنظار، وإنّما قلنا يؤدّي إلى ذلك؛ لأنّ الناظر لا يفصل بين النظر المؤدّي إلى العلم وبين النظر المؤدّي إلى الجهل، وكان ينبغي أن يقبح ذلك كلّه.

والتقليد قبيح في العقول، لأنّه لو كان صحيحاً لم يكن تقليد الموحّد أولى من تقليد الملحد مع ارتفاع النظر، ولا يمكن أن يرجّح قول الأكثر، أو قول من يظهر الورع والزهد؛ لأنّ جميع ذلك يتّفق في المحقّ والمبطل، وقد استوفينا ذلك في أوّل الكتاب[1].

وأيضاً، فلو حسن التقليد لقبح إظهار المعجزات على أيدي الأنبياء؛ لأنّها كانت تكون عبثاً؛ لأنّ التقليد على هذا المذهب جائز من دونها.

فإن قيل: كيف يكلّف الله المعرفة وهي تجري مجرى الحدس والتخمين؛ لأنّ الناظر لا يدري أنّ نظره يولّد علماً أو غيره، وإنّما يعلم بذلك بعد حصول العلم.

قيل: إذا علمنا حُسن النظر، بل وجوبه، علمنا أنّه لا يثمر جهلاً، فنأمن من عاقبته أن تكون غير محمودة، ولو قدح ذلك في وجوب المعرفة لقدح في كلّ نظر، والمعلوم خلافه.

وبمثله نجيب مَن قال: كيف يجب علينا ما لا نعرفه ولا نميّزه؟. بأن نقول: تمييز السبب ومعرفته تغني عن تمييز المسبّب على التفصيل، والعاقل يميّز النظر،

حقيقة النظر.

انظر: العدّة في الأصول ١: ٢٢، الرسائل العشر: ٧٥.

(١) تقدّم في أول فصل من هذا الكتاب، فصل في ذكر ما يتوصّل به، عند قول المصنّف: ولأنّه ليس في العقول تقليد الموحّد أولى من تقليد الملحد إذا رفعنا النظر.

فكان[١] يميّز المعرفة.

ووجه وجوب النظر خوف المضرّة من تركه، وتأميل زوالها بفعله، فيجب النظر تحرّزاً من الضرر، كسائر الأفعال التي تجري هذا المجرى، ولا فرق بين أن تكون المضرّة معلومة أو مظنونة، في وجوب التحرّز منها؛ لأنّ جميع المضارّ في الشاهد مظنونة، ومع هذا يجب التحرّز منها، ولا يبلغ الخوف من ترك النظر إلى حدّ الإلجاء المسقط للوجوب؛ لأنّ المضرّة إنّما تلجىء إذا كانت عاجلة وكثيرة، والمضرّة المخوفة بترك النظر دينية آجلة، فلا تكون ملجئة، فعلى هذا المحرّك على النظر، والمخوف من تركه بينة على جهة الخوف، وأمارته على ما سنذكره، فإذا خاف العقاب بتركه، وأمّل زواله بالنظر، وجب النظر وإن كثر وشقّ؛ لأنّ الذي يأمل زواله بالنظر أعظم وأغلظ.

والعلم بوجوب النظر عند الخوف بالخاطر وغيره، ضروري عند العقلاء عام[٢]، وكلّ عاقل يعلم ذلك من نفسه[٣].

ولا يلزم على ذلك ما يقوله المقلّدة وأصحاب المعارف، من أنّا لا نخاف من ترك النظر، على ما يدّعونه، وذلك أنّ أوّل ما فيه أنّا لا نعرف من أصحاب المعارف مَن لا يجوز على مثله ادّعاء ما يعلم من نفسه خلافه.

فأمّا مَن ذهب إلى التقليد، فإنّما ينكر المناظرة دون النظر، والمناظرة غير

---

(١) في «د» و«ه»: فكأنّه.

(٢) في «ج» و«ه» زيادة: للعقلاء.

(٣) واختلفوا في وجوب النظر هل هو عقليّ أو سمعيّ. فالإماميّة والمعتزلة قالوا: إنّ وجوب النظر والمعرفة عقلي. والأشاعرة عندهم أنّه سمعي.

انظر: كشف المراد: ٣٤٧.

النظر، ومع هذا ربّما التجأوا إلى المناظرة في كثير من الأحوال، على أنّا نقول: العلم بوجوب النظر للفصل[١] في طريق المعرفة؛ إنّما يحصل عند الخوف في ابتداء التكليف، ويحصل لبعض[٢] العقلاء في حال لا يحصل فيها لجميعهم؛ لاختلاف أحوالهم، فلا يمتنع أن يدخل بعضهم على نفسه شبهة فيزول هذا الخوف، فلا يعلم وجوب النظر عليه؛ لأنّ العلم بوجوب هذا النظر إنّما هو علم بوجوب ما له صفة مخصوصة يجوز أن يعترض شبهة فيها، وجرى ذلك مجرى إدخال الخوارج شبهة على أنفسهم في قتل مخالفهم، الذي هو ظلم على الحقيقة، حتى اعتقدوا حسنه لمّا جهلوا[٣] صفته المخصوصة.

وقيل أيضاً: إنّ الخوف إذا كان مغموراً ببعض الأمور فلا يجده الإنسان من نفسه، كما أنّ من أشرف على الموت وعليه حقوق ومظالم لابدّ أن يخاف من ترك الوصيّة وإهمالها، ومع هذا ربّما ذهب عنها لبعض ما يغمره من الأمراض.

فإذا ثبت ذلك، فأوّل فعل يجب على المكلّف ـ ممّا لا يخلو مع كمال عقله منه ـ النظر في طريق معرفة الله.

وقلنا أوّل، لئلّا يلزم ما يتقدّمه أو يقارنه.

وقلنا فعل، تحرّزاً من الامتناع من القبائح؛ لأنّ ذلك ليس بفعل، ولا يحتاج إلى أن يقال مقصوداً تحرّزاً من إرادة النظر؛ لأنّ العاقل عند الخوف مُلجأ إلى فعل الإرادة، كما هو مُلجأ إلى الخوف عند التنبيه على الأمارة، وذلك خارج عن التكليف.

---

(١) في «د»: المفضل.

(٢) في «أ»: (عند) بدل (لبعض).

(٣) في «أ»: اعتقدوا.

وقلنا ممّا لا يخلو مع كمال عقله، لأنّ جميع الواجبات العقلية التي هي[(١)] ردّ الوديعة، والإنصاف، وقضاء الدين، وشكر النعمة، قد يخلو العاقل من جميع ذلك، وإن لم يخل من وجوب النظر.

وأمّا الواجبات الشرعية، فإنّها فرع على معرفة الله ومعرفة رسوله، فهي متأخّرة لا محالة.

والخوف الذي يقف وجوب النظر عليه، يحصل بأشياء:

أحدها: أن ينشأ بين العقلاء ويُسمع اختلافهم وتخويف بعضهم لبعض، فلابدّ أن يخاف من ترك النظر في أقوالهم، إذا ترك حبّ النشوء[(٢)] والتقليد، وأنصف من نفسه، وعمل بموجب عقله، أو تنبّه على ذلك من قبل نفسه، إذا رأى أمارات لائحة، وجهات الخوف معترضة، فلابدّ أن يخاف.

وهذا يجوز أن يكون الحكم[(٣)] الذي خلقه الله وحده، فإن لم يتّفق ذلك، أخطر الله ما يتضمّن جهة الخوف وأمارته، والتنبيه عليه[(٤)] إمّا بكلام يسمعه داخل أُذنه، أو يفعله في الهواء، أو يبعث إليه من يخوّفه، وكلّ ذلك جائز[(٥)]، فإذا حصل

---

(١) في «د» و«هـ» زيادة: وجوب.

(٢) كذا في جميع النسخ المعتمدة، وفي نسخة العلّامة الروضاتي: (الشوق) بدل (النشوء).

(٣) كذا في جميع النسخ المعتمدة، وفي نسخة العلّامة الروضاتي: (حكم) بدل (الحكم). ولعلّه هو الأنسب.

(٤) في «د» و«هـ»: عليها.

(٥) قال المحقّق الحلّي في المسلك في أصول الدين: ٩٨ ـ ٩٩ الخاطر هو التنبيه على جهة الخوف، وقال أبو علي: إنّه اعتقاد أو ظن، وقال أبو هاشم: إنّه كلام خفي يسمعه المكلّف إمّا من فعل الله

تعالى

الخوف وجب النظر.

والذي يتضمّن الخاطر هو التخويف من إهمال النظر، ولابدّ أن يُنَبّه[1] على أمارة الخوف؛ لأنّ الخوف الذي لا أمارة له لا حكم له، غير أنّه يجب تنبيهه على جهة وجوب المعرفة؛ ليعلم الحسن بهذا التخويف؛ لأنّ من هدّد غيره على أكل طعام غيره بعينه بالقتل، يجب عليه الامتناع عن أكله، ولا يعلم قبح الامتناع ولا حسنه، فإذا قال: لا تأكله فإنّه فيه سُمّاً، ونبّه على جهة أمارة كون السمّ فيه، علم حسن إيجاب الامتناع من الأكل.

فعلىٰ هذا يجب أن يتضمّن الخاطر أنّك تجد في نفسك آثار الصنعة، فلا تأمن أن يكون لك صانع صنعك ودبّرك، أراد منك معرفته ليفعل الواجب عليك في عقلك، وتنتهي عن القبيح. وأنت تجد في عقلك قبح أفعالٍ لك فيها نفع عاجل، ووجوب أفعالٍ عليك فيها مشقّة عاجلة، وتعلم استحقاق الذمّ على القبيح، فإنّ الذمّ ممّا يضرّك ويغمّك، فلا تأمن من أن تستحقّ مع الذمّ زائداً على العقاب والألم، ومعلوم أنّ استحقاق أحدهما أمارة لاستحقاق الآخر.

ثمّ نقول: متى لم يعرف الله بصفاته، وأنّه قادر على مجازاتك على القبح بالعقاب، كنت إلى فعل القبيح أقرب، ومن تركه أبعد، وإذا عرفته تكون من فعل القبيح أبعد، وإلى فعل الواجب أقرب، فيجب عليك حينئذ النظر مع هذا التنبيه على

أو من فعل الملك، وقال القاضي: يتضمّن ذلك أربعة أشياء: التنبيه على المعرفة والنظر، والتنبيه على جهة الخوف، وعلى أمارة الخوف، وعلى ترتيب الأدلّة. ولم أتحقّق شيئاً من هذه المجازفات. بل أقول: إنّ كلّ عاقل عند نشئه يتنبّه أنّ له صانعاً، فإذا تصوّر ذلك استلزم ذلك التصوّر للأمور التي أشاروا إليها، ولم ينفكّ مكلّف من ذلك.

(١) في «هـ»: يتنبّه.

ما ذكرنا.

وكلّ خاطر يعارض هذا الخاطر ويؤثّر، فلابدّ أن يمنع تعالى منه، وما لا يعارضه ولا يؤثّر فيه لا يجب المنع منه؛ لأنّ للعاقل طريقاً إلى دفعه بعقله.

ومعرفة الله تعالى واجبة على كلّ مكلّف؛ لأنّ ما هو لطف للمكلّف من العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يتمّ إلّا بها، وذلك عام في جميع المكلّفين، فيجب أن تكون معرفته واجبة على كلّ مكلّف، وإنّما قلنا أنّ اللطف في التكليف لا يتمّ إلّا معها؛ لأنّ من المعلوم ضرورة أنّ من علم استحقاق العقاب على المعاصي زائداً على استحقاق الذمّ كان ذلك صارفاً له عن فعل القبيح، وكذلك من علم استحقاق الثواب على الطاعة زائداً على المدح كان ذلك داعياً إلى فعله، وإذا كان العلم باستحقاق الثواب والعقاب لا يتمّ إلّا بعد العلم بالله تعالى على صفاته من كونه قادراً عالماً وجبت معرفته بهذه الصفات، فيعلم كونه قادراً ليعلم أنّه قادر على عقابه وثوابه، ويعلم أنّه عالم ليعلم أنّه عالم بمبلغ المستحقّ، ويعلمه حكيماً ليعلم أنّه لا يخلّ بواجب من الثواب، ولا يفعل القبيح من عقاب غير مستحقّ.

فاللطف في الحقيقة هو العلم باستحقاق الثواب والعقاب، إلّا أنّه لا يتمّ ذلك إلّا بعد معرفته تعالى على صفاته، فوجبت معرفته على صفاته، ولمّا كانت معرفته لا يوصل إليها إلّا بالنظر، وجب النظر[١].

والمعرفة الضرورية لا تقوم في ذلك مقام الكسبيّة؛ لأنّها لو قامت مقامها لفعلها في الكافر، ونحن نعلم أنّ كثيراً من الكفّار يموت على كفره، فعلم أنّ الضرورية ليست لطفاً[٢].

ومن ادّعى أنّ الكفّار عارفون كابر، لأنّ المعلوم ضرورة موت كثير من

---

(١) انظر أيضاً: رسائل السيّد المرتضى٣: ١٥ و٤: ٣٩٩.

(٢) انظر: المسلك في أصول الدين: ٩٨.

الخلق كأبي جهل وأبي لهب على كفرهم.

وأيضاً، كان يجب أن يفعل فينا، ونحن نعلم من أنفسنا أنّا لسنا مضطرّين إلى معرفة الله، فبطل أن تكون الضرورية لطفاً.

وقيل إنّها لو كانت لطفاً لكانت الكسبيّة آكد؛ لأنّ مَن تكلّف مشقّة ليبلغ بها غرضاً، لا يكون تمسّكه بذلك الشيء إذا وصل إليه كتمسّكه إذا حصل له الشيء من غير مشقّة، وشبه ذلك مَن تكلّف بناء دار وأنفق عليها ماله وأفنى زمانه، لا يكون في تمسّكه بها كمن وهبت له تلك الدار، وكذلك من سافر في طلب العلم وتحمّل المشاق، لا يكون حكمه في التعلّم حكم من تقصده العلماء ويقعدون قدّامه، والعلم بذلك ضروري، وإذا كانت المكتسبة آكد، وجبت دون الضروريّة.

فإن قيل: لو كانت المعرفة لطفاً لما عصى أحد.

قلنا: اللطف لا يوجب الفعل، وإنّما يدعو إليه، ويقوّي الداعي إليه ويسهّله، وربّما وقع عنده الفعل، وربّما يكون معه أقرب وإن لم يقع، والنوافل إنّما لم تكن واجبة؛ لأنّها مسهّلة للواجبات مؤكّدة للدّواعي، وعندي أنّها إنّما لم تجب؛ لأنّها لطف في المندوبات العقليّة، فهي تابعة لما هي لطف فيه[1].

ويجب أن يُبقي الله تعالى المكلّف قدراً من الزمان، يتمكّن فيه من تحصيل كمال المعارف به، وصفاته، وتوحيده، وعدله، وبعده زماناً يُمْكِنُه فيه فعل الواجب وترك القبيح؛ لأنّ الغرض بإيجاب المعرفة كونها لطفاً في الواجبات العقليّة، فلابدّ من ذلك[2].

---

(١) وهذا هو المشهور بين العدليّة، من أنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة، وأنّ المندوبات الشرعيّة ألطاف في المندوبات العقليّة.

انظر: الفصول الغرويّة: ٣٤٥، نهاية الدراية ٢: ٣٢٧.

(٢) انظر الهامش المتقدّم.

فصل

في الكلام في الآجال والأرزاق والأسعار

الكلام في الأجل[(١)]:

الأجل والوقت عبارة عن معنى واحد. والوقت هو الحادث، (أو ما تقديره تقدير الحادث)[(٢)] الذي تعلّق حدوث غيره به لأنّا نجعل طلوع الهلال وقتاً لقدوم زيد، إن كان عالماً بطلوع الهلال وغير عالم بقدوم زيد، فإن كان عالماً بقدوم زيد وغير عالم بطلوع الهلال جاز أن يؤقّت طلوع الهلال بقدوم زيد.

وما تقديره تقدير الحادث هو أن يقال: قَدِمَ زيد حين قضى عمرو نحبه، لأنّ قضى نحبه أمر متجدّد، فجرى مجرى حادث، وعلى هذا لا يجوز التوقيت بالقديم، والباقيات؛ لأنّها لا حادثه ولا جارية مجرى الحادث.

فإذا ثبت ذلك، فأجل الدين وقت حلوله واستحقاقه، وأجل الإجارة عند انقضاء المدّة المعقود عليها، وأجل الموت هو وقت حصول الموت فيه، وأجل القتل هو وقت حدوث القتل، فإذا كان لا وقت لموته وقتله إلّا واحداً، وهو الذي حدث فيه موته أو قتله، وكذلك الأجل.

---

(١) العبارة لم ترد في «د» و«هـ».

(٢) بين القوسين، لم يرد في «أ» و«ب».

فعلى هذا إذا علم الله تعالى أنّه لو لم يقتل فيه لعاش إليه لا يسمّى أجلاً[1]؛ لأنّ الموت أو القتل لم يقع فيه، وبالتقدير لا يسمّى أجلاً، كما لا يسمّى بالتقدير وقتاً إذا لم يقع فيه الموت أو القتل.

فعلى هذا لا يكون للإنسان أجلان وأكثر، ولا يسمّى بذلك إلّا مجازاً، كما لا يسمّى بالتقدير لشيء رزقاً ولا ملكاً إذا لم يرزق ولم يملك.

ألا ترى أنّه إذا علم الله من حال زيد أنّه لو أبقاه لرزقه أولاداً، وأموالاً، وولايات[2]، لا يقال إنّ له أولاداً وأموالاً وولايات، وإن كان لو وصل إليها لوصف بذلك.

وقوله: ﴿هُوَ الَّذي خَلَقَكُمْ مِنْ طينٍ ثُمَّ قَضىٰ أَجَلاً وَأَجَلٌ مُسَمًّى عِنْدَهُ﴾[3] لا يدلّ على إثبات أجلين؛ لأنّه تعالى لم يصرّح بأنّهما أجلان لأمر واحد، ويحتمل أن يكون أراد بالأجل الأوّل أجل الموت في الدنيا، والأجل الآخر حياتهم في الآخرة، والحياة لها أجل كأجل الموت، وهذا يكون عامّاً في جميع الخلق، وما قالوه لا يكون إلّا خاصّاً؛ لأنّه ليس كلّ أحد له أجلان عند المخالف، بل ذلك لبعضهم دون بعض.

وقوله تعالى: ﴿لَوْ لا أَخَّرْتَني إِلىٰ أَجَلٍ قَريبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُنْ مِنَ الصّالِحينَ﴾[4] وقوله: ﴿يَغْفِرْ لَكُمْ مِنْ ذُنُوبِكُمْ وَيُؤَخِّرْكُمْ إِلىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾[5] لا حجّة فيه؛ لأنّه

---

(١) لا يسمّى أجلاً: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) في «ج» و«هـ»: ووليّ ولايات.

(٣) سورة الأنعام: ٢.

(٤) سورة المنافقون: ١٠.

(٥) سورة نوح: ٤.

لا يمتنع أن يسمّى المقدور بأنّه أجل مجازاً، وإنّما منعنا منه حقيقة بدلالة ما قدّمناه.

فأمّا مَن قُتل، فالصحيح أنّه لو لم يُقتل لكان يجوز أن يعيش ولا يقطع على بقائه، ولا على موته، على ما يذهب إليه طائفتان مختلفتان[١].

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ الله تعالى قادر على إحيائه وإماتته، ولا دليل على القطع على أحدهما، فيجب أن يجوز كلا الأمرين ويشكّ فيه؛ لأنّه لا يمتنع أن تتعلّق المصلحة بكلّ واحد من الأمرين.

ويلزم مَن قال بوجوب الموت لو لم يقتل[٢]، أنّ كلّ من مات بسبب من جهة الله من غرق، أو هدم وما أشبههما، أنّه لو لم يكن ذلك لمات لا محالة، ويلزم أن يكون مَن ذبح غنم غيره بغير إذنه محسناً إليه ولا يكون مسيئاً؛ لأنّه يلزم بالذبح قد جعله بحيث ينتفع بها، ولو لم يذبحها لماتت ولم ينتفع بها، فكان ينبغي أن يمدحه ولا يذمّه، ولا يقبل العقلاء عذره إذا قال لو لم أذبحها لماتت فما أسأت إليه، بل

---

(١) اختلفوا في المقتول لو لم يقتل على أقوال: فقالت الأشاعرة: إنّه يموت قطعاً بأجله، ولا يتصوّر تغيير هذا المقدّر. ووافقهم أبو الهذيل العلّاف من المعتزلة.

وقال أكثر المعتزلة: إنّه يعيش قطعاً إلى أمد هو أجله.

وقالت الإماميّة: إنّه يجوز أن يعيش ويجوز أن يموت. فلا دليل على القطع بأحد الأمرين.

قال القاضي الباقلّاني: قال كثير من المعتزلة إلّا من شذّ: إنّ المقتول مات بغير أجله الذي ضرب له وإنّه لو لم يقتل لحيي، وهذا غلط عندنا لأنّ المقتول لم يمت من أجل قتل غيره له، بل من أجل ما فعله الله من الموت الذي وجد به، وقال قوم: يجوز أن يحيى ويجوز أن لا يحيى وأن يكون ذلك الوقت وقت موته.

انظر: المسلك في أصول الدين: ١١١ ـ ١١٢، كشف المراد: ٤٦١، مقالات الإسلاميين: ٢٥٦ ـ ٢٥٧ ـ تمهيد الأوائل: ٣٧٤ ـ ٣٧٥، المواقف ٣: ٢٤٧.

(٢) والقائل بذلك هم الأشاعرة، انظر المصادر المتقدّمة.

كلّهم يذمّونه ويقولون أسأت إليه[١].

ولا يلزمنا إذا جوّزنا موتها مثل ذلك؛ لأنّ بالتجويز لا يخرج عن كونه مسيئاً، وإنّما بالقطع يخرج، ويجري ذلك مجرى تجويزنا فيمن سلب مال غيره وغصبه إيّاه، أن يكون الفقر أصلح له في دينه من الغنى، ولا يقتضي تجويزنا ذلك حين سلب المال لأجل التجويز.

وكذلك لا ينبغي أن يقطع على أنّه لو لم يُقتل لعاش لا محالة[٢]، لأنّه لا يمتنع أنّه لو لم يُقتل لاقتضت المصلحة إماتته، والشكّ هو الغرض، ولا يُخرج هذا التجويز القاتل من كونه ظالماً؛ لأنّه أدخل ضرراً غير مستحقّ على غيره، لا لدفع ضرر، ولا لإجتلاب نفع، وهذا حقيقة الظلم[٣].

والقديم تعالى إذا أماته لا يقطع على أنّه أدخل عليه ألماً، ومتى أدخله عوّضه عوضاً يخرجه عن كونه ظلماً، وليس كذلك إذا قتلناه؛ لأنّ ذلك الألم قبيح لا محالة، والعوض الذي ينتصف الله منه في مقابلته بقدر لا يخرجه[٤] من كونه ظلماً.

فإن قيل: فمَن قتل خلقاً عظيماً، أو ذبح غنماً كثيرة في حالة واحدة، هل تجوزون موتهم في حالة واحدة أو بقائهم؟ فإن أجزتم[٥] في حالة واحدة، فالعادة

---

(١) انظر: المسلك في أصول الدين: ١١٢ ـ ١١٣، كشف المراد: ٤٦٢.

(٢) وهذا هو قول أكثر المعتزلة، انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) انظر: المسلك في أصول الدين: ١١٣، كشف المراد: ٤٦٢.

(٤) في «د» و«ه»: ولا يخرجه.

(٥) في «د» و«ه» زيادة: موتهم.

بخلاف ذلك، وإن لم تجيزوا، بطل قولكم في التجويز[١].

قلنا: لا يجوز أن يتّفق قتل الخلق العظيم في وقت يعلم الله تعالى أنّ الصلاح اخترام[٢] جميعهم لولا القتل، وليس ذلك بمبطل لما قلناه، لأنّ الكلام في كلّ مقتول معيّن، أنْ يجوز بقاؤه وموته على حدّ واحد، لأنّ الواحد ومن يجري مجراه؛ يجوز أن يتّفق مثله في وقت كان يجوز أن يقتضي المصلحة إماتته لولا القتل، كما يجوز اتّفاق الصدق من الواحد والإثنين في حين بعينه، وإن لم يكن ذلك في الجماعة جائزاً.

الكلام في الرزق[٣]:

وأمّا الرزق: فهو ما صحّ الإنتفاع به للمرزوق، على وجه ليس لأحد منعه، أو ما هو بالإنتفاع به أولى[٤].

والدليل على ذلك: أنّ ما اختصّ بهذه الصفة سمّي رزقاً، (وما لا يكون كذلك لا يسمّى رزقاً)[٥].

ولا يصحّ الرزق عليه تعالى لاستحالة المنافع عليه. والبهائم مرزوقة لجواز الانتفاع عليها، وكلّ شيء ليس لنا منعها عنه فهو رزقها، نحو شرب الماء من النهر الكبير، أو ما تأخذ بفيها من الكلأ المباح. وقبل ذلك لا يسمّى رزقاً لها؛ لأنّ لنا

---

(١) انظر: المواقف٣: ٢٤٧.

(٢) إخترمهم الدهر: اقتطعهم واستأصلهم.

(٣) العبارة لم ترد في «د» و«هـ».

(٤) انظر: المسلك في أصول الدين: ١١٣، كشف المراد: ٤٦٢. تعرف الرزق.

(٥) بين القوسين، لم يرد في «أ» و«ب».

منعها منه بالسبق لها إليه، ومتى سمّي الكلأ[١] والماء قبل التناول بأنّه رزق لإنسان أو بهيمة كان مجازاً، ومعناه أنّه يصير رزقاً له إذا تناوله.

والمُلك والرزق متداخلان في الشاهد ولا ينفصلان.

والقديم يوصف بأنه مالك، ولا يوصف بأنّه مرزوق؛ لما قلناه من استحالة المنافع عليه، فصار من شرط تسميته رزقاً صحّة الانتفاع به، وليس ذلك من شرط تسميته بالمُلك.

وفي الناس مَن قال الملك منفصل من الرزق[٢]؛ لأنّهم يقولون في الكلأ[٣] أنّه رزق للبهائم، ولا يسمّونه بأنّه ملك لها والصحيح الأوّل.

وإنّما لا يسمّى رزق البهيمة ملكاً؛ لأنّ من شرط تسميته بالملك أن يكون عاقلاً، أو في حكم العاقل من الأطفال والمجانين.

وقالوا أيضاً مَن أباح طعامه لغيره يوصف بأنه رزق له، ولا يقال بأنّه ملكه قبل تناوله.

قلنا: لا فرق بينهما؛ لأنّ قبل تناوله فهو رزقه وملكه، وليس له منعه منه كالكلأ والماء، ويجوز تسمية الولد رزقاً، وكذلك العقل لا يمتنع أيضاً تسميته بأنّه ملك، والمعنى أنّ له الانتفاع بولده وبعقله، فلا فرق بينهما.

وحقيقة الملك أنّ من يقدر على التصرّف في شيء، ليس للآخر منعه منه فهو مالك له، ويسمّى الله تعالى بأنّه مالك يوم الدين لهذا المعنى، ولذلك يوصف الإنسان بأنّه يملك داره وعبده؛ لأنّه يقدر على التصرّف فيهما، وليس لأحد منعه

---

(١) الكلأ: العشب، رطبه ويابسه.

(٢) انظر: كشف المراد: ٤٦٣ قوله: وليس الرزق هو الملك.

(٣) في «د» و «هـ» زيادة: والماء.

منه، ولذلك لا يسمّى دار غيره بأنّها ملكه وإن كان قادراً على التصرّف فيها؛ لأنّ للغير منعه منها.

فإذا ثبت ذلك فالحرام ليس برزق لنا[١]، لأنّ الله تعالى منع عنه بالحظر، ويجب علينا المنع منه مع الإمكان، ولو كان الحرام رزقاً للزم أن تكون أموال الناس رزقاً للغاصبين والظالمين.

ويلزم فيمن وطيء زوجة غيره أن يكون ذلك له رزقاً، كما أنّه إذا وطيء زوجة نفسه يكون كذلك.

وقد أمر الله تعالى بالإنفاق من الرزق في قوله: ﴿وَأَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ﴾[٢] ومدح عليه بقوله: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ﴾[٣] ولا خلاف في أنّه ليس له أن ينفق من الحرام[٤]، وإذا أنفق لا يستحقّ المدح بل يستحقّ الذمّ.

ويصحّ أن يأكل الإنسان رزق غيره، كما يصحّ أن يأكل مال غيره[٥].

---

(١) هذا جواب من المصنّف على قول الأشاعرة، حيث ذهبوا إلى أنّ الحرام رزق على الحقيقة.

قال الأشعري في الإبانة: ٣٢ و٢٠٥ الأرزاق يرزقها الله حلالاً وحراماً.

وقال القاضي الباقلاني في تمهيد الأوائل: ٣٧٠ إنّ الله يرزق الحلال والحرام.

انظر أيضاً: المواقف٣: ٢٤٨، قطف الثمر للقنوجي: ١٣٧.

(٢) سورة المنافقون: ١٠.

(٣) سورة البقرة: ٣، والأنفال: ٣، والقصص: ٥٤.

(٤) انظر: وسائل الشيعة١٧: ٨٧ باب عدم جواز الإنفاق من الكسب الحرام.

(٥) هذا جواب من المصنّف على الأشاعرة حيث ذهبوا إلى أنّ الإنسان لا يستوفي رزق غيره.

قال جمال الدين الحنفي في أصول الدين: ١٧٨ كلّ واحد يستوفي رزق نفسه ولا يتصوّر استيفاؤه رزق غيره.

انظر أيضاً: الفرق بين الفرق: ٣٣١، قطف الثمر: ٨٧.

والرزق يضاف تارة إلى الله تعالى، وأخرى إلى العباد، فإذا أريد بالرزق الجسم الذي يصحّ الإنتفاع به أو بطعمه أو رائحته فمعلوم أنّ ذلك من خلق الله تعالى فيضاف إليه لا محالة، ومتى عبر به عن تصرّفنا فيه على الوجه الذي يُنتفع به فإنّه يضاف أيضاً إليه تعالى؛ لأنّه لولاه لما صحّ منّا التصرّف والانتفاع به، لأنّه مكّن منه بالقدر والآلات، ولو لم يكن إلّا خلق الحياة والشهوة لكفى؛ لأنّهما الأصل في المنافع، فإضافته إليه تعالى من هذا الوجه واجبة.

وأمّا ما يضاف إلى الواحد منّا، فيجوز أنِ يهبه له أو يوصي له وما يجري مجراه، فإنّه يقال رزقه. ومن ذلك قولهم: رزق[1] السلطان جنده، ولا يقال فيما يملك بالمعاوضة بالبيع أنّه رزق من البائع؛ لأنّه قد أخذ عوضه، ولا يقال في الميراث أنّه رزق من الميت؛ لأنّ سبب ذلك من غير جهته وبغير اختياره، وكذلك لا يقال أنّ الغنائم رزق من الكفار؛ لأنّها بغير اختيارهم، بل كلّ ذلك رزق من الله تعالى الذي حكم به.

الكلام في السعر[2]:

وأمّا السعر: فإنّه عبارة عن تقدير البدل[3] فيما يباع به الأشياء، ولا يسمّى نفس البدل[4] بإنّه سعر، فلا يقولون فيمن معه دراهم ودنانير أنّ معه أسعاراً، وإن كانت أثماناً للمبيعات.

ويوصف تقديرها بذلك فيقال: هذا المتاع بكذا وكذا درهماً، ولا يلزم على

---

(١) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: ان رزق.

(٢) العبارة لم ترد في «د» و«هـ».

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: البذل.

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: البذل.

ذلك قيم المتلفات أن يسمّى سعراً، لأنّا تحرّزنا منه بقولنا فيما يباع به الأشياء.

وفي الناس من شرط في حدّ السعر أن يكون ذلك على جهة التراضي، إحترازاً من قيم المتلفات، وذِكْرُ البيع على ما قلناه يغني عن ذلك.

والسعر يكون غالياً ويكون رخيصاً، فالرخص هو انحطاط السعر عمّا جرت به العادة في وقت ومكان مخصوص، لأنّ انحطاط سعر الثلج في الجبال الباردة لا يسمّى رخصاً، وكذلك في زمان الشتاء، فلذلك اعتبرنا الوقت والمكان.

والغلاء هو زيادة السعر على ما جرت به العادة، والوقت والمكان واحد لمثل ما قلناه في الرخص، ويضاف الرخص والغلاء إلى مَن فعل سببهما، فإن كان سببهما من جهة الله تعالى أضفن[1] إليه، وإن كان سببهما من جهة العباد أُضفن إليهم.

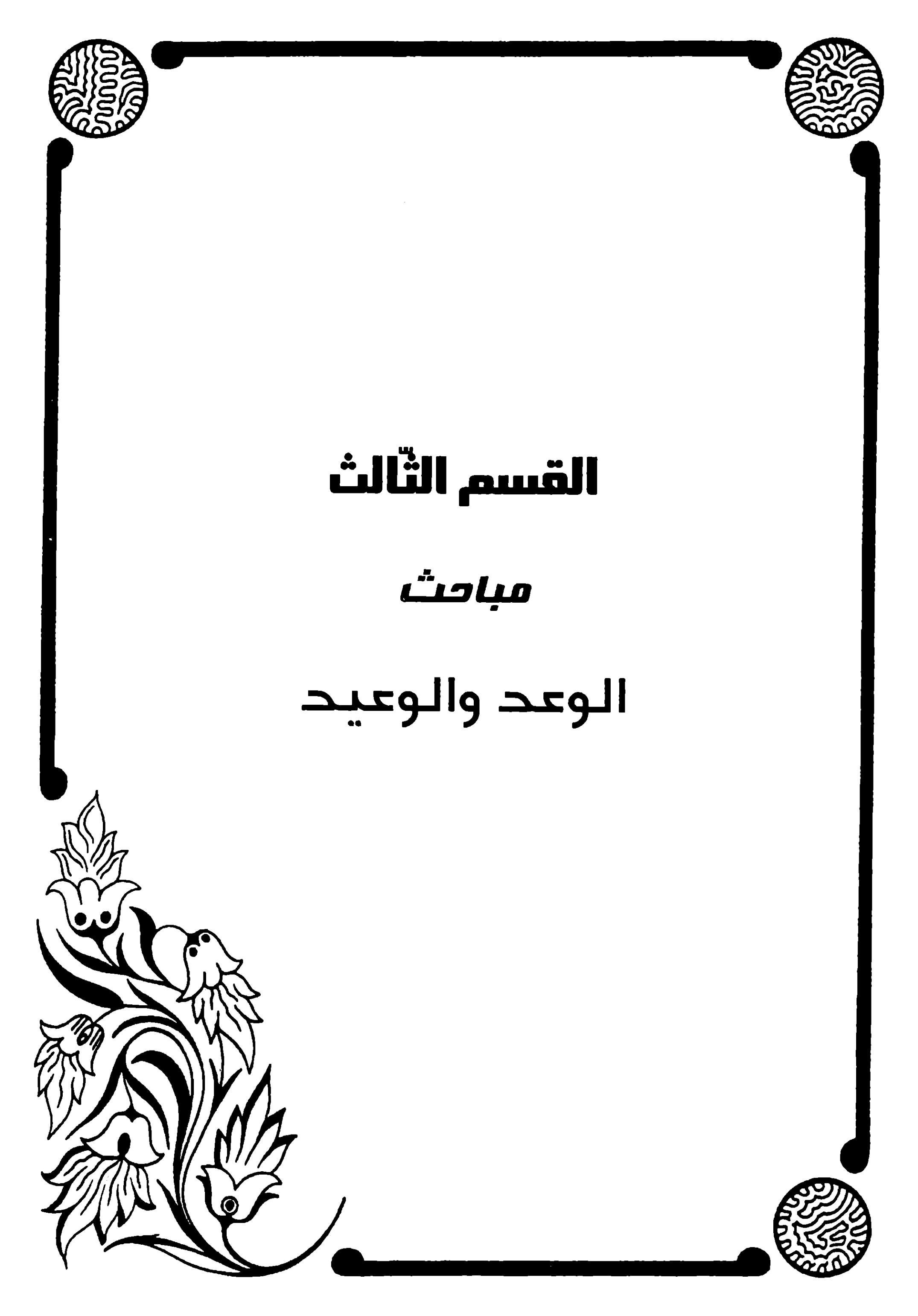
فما يكون سببه من الله تعالى من الرخص فهو بتكثير[2] الحبوب، وتقليل الناس، وتنقيص شهواتهم للأقوات، فيرخص عند ذلك، فيضاف إلى الله تعالى. وسبب الغلاء عكس ذلك، من تقليل الحبوب، وتكثير الناس، وتقوية شهواتهم للأقوات، فتغلوا فيضاف عند ذلك إلى الله.

وما يكون سببه من العباد في الرخص، فنحو جلب الغلات، أو بيعها، أو حمل الناس على ذلك وإلزامهم إيّاهم بنقصان من السعر. وعكس ذلك الغلاء، بأن يحتكروا الغلات، ويمنعوا من جلبها، ويسعّروها بأثمان غالية على العباد، فيُنسب عند ذلك الغلاء والرخص إلى العباد الذين سبّبوا ذلك.

---

(١) في «د» و«هـ»: اضفنا.

(٢) في «د» و«هـ»: تكثير.



القسم الثّالث

مباحث

الوعد والوعيد

فصل

في الكلام في الوعد والوعيد وما يتّصل بهما[1]

الوعد: عبارة عن الإخبار بوصول نفع إلى الموعود[2] له.

والوعيد: عبارة عن الإخبار بوصول ضرر إليه.

والمستحقّ بالأفعال ستّة أشياء: مدح، وذمّ، وثواب، وعقاب، وشكر، وعوض.

فالمدح عبارة عن القول المتضمّن لعظم حال الممدوح، ولا يصير مدحاً إلّا بثلاثة شروط:

أحدها: أن يقصد به التعظيم.

وثانيها: أن يكون اللفظ موضوعاً للتعظيم في تلك اللّغة.

وثالثها: أن يكون عالماً بعظم حال الممدوح.

---

(١) جرت عادة المتكلّمين على البحث في باب الوعد والوعيد عن مسائل الثواب والعقاب، والطاعة والمعصية، والإيمان والكفر وما يجري على الكفار والفسّاق من الأسماء والأحكام، وغير ذلك ممّا هو مذكور في هذا الباب، مع ذكر معتقد الإماميّة ورأي المخالفين فيه.

(٢) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: المدعو.

والظنّ والإعتقاد لا يقوم مقام العلم في ذلك؛ لأنّ المدح لا يكون إلّا مستحقّاً، ولا يصحّ ذلك إلّا مع العلم بالإعظام، إمّا بأن يكون ثابتاً نحو مَن يمدحه ويعلم من حاله ما يقتضي تعظيمه نحو الأنبياء والمعصومين، أو يكون مشروطاً كمدح من غاب عنّا بشرط بقائه على الحال الموجبة لتعظيمه.

والفعل لا يسمّى مدحاً حقيقة، ويجوز أن يسمّى بذلك مجازاً.

والتعظيم يدخل في القول والفعل حقيقة،[1] كقيام الإنسان لغيره مع القصد إلى تعظيمه أو تقبيل رأسه.

والمدح لا يكون إلّا خبراً يحتمل الصدق والكذب، كقولك: فلان عالم فاضل، مع القصد إلى تعظيمه.

والذمّ هو القول المنبىء عن إتضاع حال المذموم.

وشروط كونه ذمّاً مثل شروط المدح سواء، من القصد إلى ذلك، والعلم بحاله وإن كان اللفظ موضوعاً له، وما يرجع إلى الفعل يسمّى ذمّاً مجازاً.

والإستخفاف والإهانة يكونان بالقول والفعل؛ لأنّ مَن لا يقوم لمن يجب أن يقام له يسمّى مستخفّاً به.

والثواب هو النفع المستَحقّ[2] المقارن للتعظيم والإجلال، فبكونه نفعاً يتميّز ممّا ليس بنفع، وبكونه مستحقّاً يتميّز من التفضّل، وبمقارنة التعظيم والتبجيل يتميّز من العوض.

---

(١) حقيقة: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) ذهبت الأشاعرة إلى أنّ الثواب تفضّل من اللّه سبحانه وتعالى، من غير وجوب عليه ولا استحقاق من العبد، وأنّ كلاً من فعل الواجب والمندوب سبباً للثواب.

انظر: المواقف ٣: ٤٩٩، شرح المقاصد ٢: ٢٢٥.

والعقاب هو الضرر المستَحقّ، ومن شرطه أن يقارنه إستخفاف وإهانة، فبكونه ضرراً يتميّز من النفع، وبكونه مستحقّاً يتميّز من الألم الذي يفعل لمصلحة، ويتميّز أيضاً بمقارنة الإستخفاف والإهانة له.

والشكر هو الإعتراف بالنعمة مع ضرب من التعظيم، ولا يكون كذلك إلّا بالقصد، والشكر حقيقته ما يرجع إلى اللسان، وقد يسمّى ما يرجع إلى القلب من التفرقة بين المحسن والمسيء شكراً، وهو مجاز.

والعوض هو النفع المستَحقّ الخالي من تعظيم وتبجيل، فبكونه نفعاً يتميّز من الألم، وبكونه مستحقّاً [يتميّز][1] من النفع المتفضّل به، وبكونه خالياً من تعظيم وتبجيل يتميّز من الثواب على ما بيّنّاه.

ويستحقّ المدح بفعل الواجب والندب، وبالإمتناع من القبيح، وبإسقاط الحقوق المستحقّة كإسقاط العقاب من اللّه تعالى، وكذلك من أسقط دينه عن غيره إستحقّ المدح، ولا يستحقّ المدح إلّا بهذه الأربعة أشياء؛ لأنّ فعل المباح والقبيح[2] لا مدخل له في استحقاق المدح.

ولا يُستحقّ المدح بفعل الواجب إلّا إذا فعل لوجه وجوبه، أو لوجوبه؛ لأنّه لو فعله ساهياً لما استحقّ المدح، ولو فعله اتّباعاً للشهوة لما استحقّ عليه المدح أيضاً.

---

(١) بين المعقوفتين لم ترد في النسخ.

(٢) كذا في جميع النسخ. وحقّ العبارة أن يقال: لأنّ فعل المباح وترك القبيح لا مدخل له في استحقاق المدح.

أما المباح فظاهر، وأما ترك القبيح فلقول المصنّف الآتي: والقبيح لايستحقّ المدح بتركه إلّا إذا تركه لكونه قبيحاً.

والندب لا يستحقّ به المدح إلّا إذا فعل لكونه ندباً، ومتى فعل لنفع عاجل أو شهوة لم يستحقّ المدح. فعلى هذا لا يصحّ فعل الواجب والندب على الوجه الذي يستحقّ به المدح، إلّا ممّن كان عالماً بوجوبه أو وجه وجوبه، وبكونه ندباً أو وجه كونه ندباً.

والقبيح لا يستحقّ المدح بتركه إلّا إذا تركه لكونه قبيحاً، ولابدّ من أن يكون عالماً بالقبيح أو وجه القبيح حتّى يصحّ منه تركه لذلك.

وكلّ ما يستحقّ به المدح يستحقّ به الثواب بشرط حصول المشقّة فيه،[1] أو في سببه، أو ما يتّصل به، لأنّ الواطيء لزوجته يستحقّ المدح والثواب، وإن كان فعل لذّة، لكن قصر النفس عليه، وإلزام النفقة والمؤنة عليه فيه مشقّة، ولولا المشقة لجاز أن يستحقّ المدح والثواب على فعل اللذّات والمنافع، والمعلوم خلافه.

وأيضاً لو لم يعتبر حصول المشقّة في استحقاق الثواب؛ للزم أن يستحقّ القديم تعالىٰ الثواب إذا فعل الواجب أو التفضّل ولم يفعل القبيح، وذلك باطل.

والدليل على أنّ الفعل الشاقّ من الواجب والندب يستحقّ به الثواب، هو أنّه لا فرق في العقول بين إلزام المشاقّ وبين إدخال المضارّ، فلمّا كان إلزام المضارّ لا يحسن إلّا للنّفع، ولابدّ في ذلك النفع من أن يكون عظيماً وافراً حتّىٰ يحسن إلزام المشاقّ لأجله، ولا يجوز أن يكون ذلك النفع مدحاً ولا عوضاً؛ لأنّ نفس المدح ليس بنفع، وإنّما ينتفع بالسرور الذي يتبعه، وما يتبعه من السرور لا يبلغ الحدّ الذي يقابل ما في فعل الواجب والإمتناع من القبيح من المشاقّ العظيمة، وذلك معلوم ضرورة، على أنّ السرور هو اعتقاد وصول المنافع إليه في المستقبل،

---

(١) انظر: كشف المراد: ٥٥٤.

قال: المقتضي لاستحقاق الثواب هو المشقّة، فإذا انتفت، انتفى المقتضي للاستحقاق.

سواء كان علماً أو ظنّاً أو اعتقاداً، ومتى دفعنا[١] المنافع عن أوهامنا فلا سرور يعقل.

وأما العوض فهو خال من تعظيم وتبجيل، ويحسن الإبتداء بمثله، ومن حقّ ما يستحقّ على الطاعة أن يقارنه التعظيم، على أنّ من حقّ العوض أن يستحقّ بفعله مَن يستحقّ عليه العوض، وهذا لا يصحّ ههنا؛ لأنّ الطاعة من فعلنا، والثواب يستحقّ عليه تعالىٰ، ولا يجوز أن يكون المستحقّ عوضاً، وإذا كان الملزم للواجب وجاعله شاقّاً هو اللّه تعالىٰ وجب أن يستحقّ الثواب عليه دون غيره.

وإذا ثبت استحقاق الثواب فليس في العقل ما يدلّ على أنّه يستحقّ دائماً، وإنّما يرجع في ذلك إلى السمع، وأجمعت الأمّة على أنّ الثواب يستحقّ دائماً لا خلاف بينهم فيه.[٢]

وكلّ دليل يستدلّ به على دوام الثواب عقلاً فهو معترَض، قد ذكرنا الإعتراض عليه في «شرح الجمل» لا نطوّل بذكره ههنا.

وجملته،[٣] أنّهم قالوا: الثواب يستحقّ بما يستحقّ به المدح، وإذا كان المدح يستحقّ دائماً وجب في الثواب مثله. وقوّى ذلك بأن قالوا: ما أزال المدح أزال الثواب، فدلّ على أنّ جهة الإستحقاق واحدة، فإذا كان أحدهما دائماً وجب أن

---

(١) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: رفعنا.

(٢) هذا جواب من المصنّف على قول المعتزلة حيث ذهبوا إلى أنّ العلم بدوام الثواب عقليّ. وسيأتي قريباً ذكر أدلّة المعتزلة ونقضها.

انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٣: ١٦، المسلك في اصول الدين: ١١٧ ـ ١١٨، كشف المراد: ٥٥٥.

(٣) هذا شروع من المصنّف في ذكر دليل المعتزلة ـ على أنّ العلم بدوام الثواب إنّما هو بدليل العقل ـ ونقضه.

يكون الآخر مثله.

وهذا غير صحيح، لأنّا لا نسلّم أنّ جهة الإستحقاقين واحدة، ألا ترى أنّ القديم يستحقّ المدح بفعل الواجب والتفضّل، وإن لم يستحقّ الثواب. (ولو فعل أحدنا الواجب على وجه لا يشقّ عليه لاستحقّ المدح، وإن لم يستحقّ الثواب)[١]؛ لأنّ الثواب يستحقّ بالمشقّة، والمدح يستحقّ بوجه الوجوب، فكيف يستحقّان على وجه واحد.

ومتى قيل: المشقّة شرط، والوجه كونه واجباً أو ندباً، قيل بعكس ذلك.

ولقائل أن يقول: الوجه هو المشقّة، وكونه واجباً شرط. ثمَّ يقال: ولم إذا تساويا في الشرط والوجه وجب أن يتساويا في الدوام؟ لأنّه إذا جاز أن يتساويا في هذين مع اختلافهما في الجنس جاز أن يختلفا أيضاً في الدوام والإنقطاع.

وقولهم: ما أزال أحدهما أزال الآخر. لا نسلّمه؛ لأنّ عندنا لا يزيل ما يستحقّ منها شيء على وجه، على ما نبيّنه في بطلان التحابط. وهذا أقوى دليل استدلوا به، وما عداه من أدلّتهم ذكرناه حيث أومأنا إليه، لا نطوّل بذكره ههنا.

وأما الذمّ فإنّه يستحقّ بفعل القبيح والإخلال بالواجب؛ لأنّ ما عدا ذلك من أفعال المكلّف من الواجب، والندب، والمباح لا يستحقّ به ذمّ على حال.

ولا يستحقّ فاعل القبيح والمخلّ بالواجب الذمّ، إلّا بعد أن يكون متمكّناً من التحرّز منه؛ بأن يكون عالماً بقبح القبيح ووجوب الواجب، أو متمكّناً من العلم بقبحه.

ومن الناس مَن قال لا يستحقّ الذمّ إلّا على فعل،[٢] وادّعوا أنّ من أخلّ

---

(١) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب» و«د».

(٢) بأن جعلوا جهة استحقاق الذّم واحدة، وهي فعل القبيح دون الإخلال بالواجب.

بواجب لابدّ أن يكون فاعلاً لترك قبيح يستحقّ به الذمّ، لأنّهم حدّوا الواجب بأنّه ما له ترك قبيح، وهذا غير صحيح؛ لأنّ حدّ الواجب هو ما يستحقّ بالإخلال بـه الذمّ على بعض الوجوه؛ لأنّ قبح الترك تابع لوجوب الواجب،[1] فوجوب الواجب هو الأصل. وما ذكروه يؤدّي إلى أن يتعلّق وجوبه بقبح تركه، وقبح تركه يتعلّق بوجوبه، وفي ذلك تعلّق كلّ واحد منهما بصاحبه، على أنّ في الواجبات ما لا ترك له أصلاً.

ولا يدخل الترك أيضاً في فعل اللّه تعالىٰ، وإن كان الوجوب يدخلها، على أنّه قد يعلم الواجب واجباً من لا يعلم أنّ له تركاً قبيحاً؛ لأنّـا نـعلم وجـوب ردّ الوديعة على مَن طولب بها، ومتى لم يردها استحقّ الذمّ مع التمكّن، وإن لم يعلم أنّه فعل تركاً. وإن علمناه فاعل ترك علمناه بدليل، وكان يجب أنّ مَن لا يعلم أنّه فعل الترك أن لا يذمّه، والمعلوم خلافه.

والترك والمتروك له شروط: منها أن يكون القادر عليهما واحـداً، والوقت الذي يُفعلان فيه واحداً، أو يكونا مفعولين بالقدرة، ويكونا ضدّين مبتدأين، ولك أن تقول: حدّ الترك ما ابتدىء بالقدرة بدلاً من ضدّ له يصحّ ابـتداؤه عـلى هـذا الوجه.

فيكون قولنا «بدلاً من ضدّه» مغنياً من أن نشترط فيه كون الوقت واحـداً؛ لأنّ مع تغاير الوقت لا يوصف بالبدل؛ لأنّ الفعل الواقع في وقت لا يمنع من وقوع

قال السيّد المرتضىٰ في الرسائل ٣: ١٦ «وإنما قلنا إنّه يستحقّ الذمّ على الإخلال بالواجب وإنّه جهة في استحقاق الذمّ كالقبح لأنّ العقلاء يعقلون الذمّ بذلك كما يعقلونه بالقبح، ولأنّهم يذمّونه إذا علموه غير فاعل للواجب عليه وإن لم يعلموا سواه».

(١) كذا في «ج». وفي بقيّة النسخ: لوجوب الوجوب.

فعل في وقت آخر، وإن تضادّا، ومن شأن الترك والمتروك أن لا يدخلا في الوجود.

وقولنا «ما ابتدىء بالقدرة» يغني عن شرط أن يكون مباشراً؛ لأنّه لا يبتدىء بالقدرة إلاّ المباشر، وأغنانا عن أن نقول «ما ابتدىء بالقدرة في محلّها» لأنّ القدرة لا يبتدىء بها الفعل إلّا في محلّها، وأغنى ذلك عن أن نقول «والمحلّ واحد» لأنّ قولنا «بدلاً» لا يصحّ إلّا والمحلّ واحد، والجملة واحدة.

فما يتضادّ على المحل فكالأكوان[١] والألوان، ما يتضادّ على الحي[٢] فكالإرادة والكراهة، لأنّ أحدنا لو فعل إرادة في جزء من قلبه لكانت بدلاً من ضدّها من الكراهة، وتركاً لها وإن كانت في محلّ آخر من أجزاء القلب.

ولا اعتبار بأن تكون القدرة واحدة على الترك والمتروك؛ لأنّا قلنا «ما ابتدىء بالقدرة» ولم نقل «بقدرة واحدة» لأنّ القدرة التي يفعل بها الإرادة في جزء من قلبه غير القدرة التي يفعل بها الكراهة في جزء آخر من القلب، وإن كانت الإرادة تركاً للكراهة.

وعلى هذا التقدير لا يدخل الترك في أفعال اللّه تعالىٰ؛ لأنّا شرطنا فيه الإبتداء بالقدرة، ولا يدخل أيضاً فيه المتولّدات؛ لأنّا شرطنا في الترك والمتروك أن يكونا مبتدأين.

ويدلّ أيضاً على أنّ الإخلال بالواجب يستحقّ به الذمّ أنّ العقلاء يذمّون مَن

---

(١) في جميع النسخ المعتمدة: فكالألوان. وما أثبتناه هو الصواب، وهو موافق لنسخة العلّامة الروضاتي.

(٢) كذا في «د» و«هـ». وفي بقية النسخ: الحسن.

لم يفعل الواجب مع[١] التمكّن، وإن لم يعلموا أنّه فعل تركاً، فيجب أن يكون ذلك كافياً في حسن الذمّ؛ لأنّ العلم بحسن الشيء أو قبحه تابع للعلم بما له حسن أو قبح جملة أو تفصيلاً. فلولا أنّ كونه غير رادّ الوديعة جهة يستحقّ بها الذمّ لما حسن ذمّه عند العلم بما ذكرنا، ولوجب أن نكون عالمين بحسن الذمّ وإن لم نعلم جهته، وذلك باطل.

تبيين[٢] ذلك: أنّا إذا علمناه فاعلاً لقبيح، وجد وجه يستحقّ به الذمّ، وكذلك في كونه مخلّاً بواجب سواء.

ويدلّ أيضاً على ذلك[٣] أنّه يحسن من كلّ عاقل أن يعلّق الذمّ، بأنّ القادر لم يفعل ما وجب عليه، لأنّ مَن لم يرد الوديعة مع حصول شروط الوجوب[٤] يذمّونه، ويقولون إنّه لم يرد الوديعة. فلولا أنّ كونه غير رادّ لها جهة يستحقّ بها الذمّ لما قالوا ذلك، كما لا يحسن أن يعلّقوا الذمّ بوجه لا يستحقّ به ذلك، من كونه عرضاً وحالاً في محلّ وغير ذلك.

ويدلّ أيضاً على ذلك أنّا لو فرضنا أنّ القديم تعالىٰ لم يفعل الواجب من الثواب والعوض واللطف لا يستحقّ الذمّ، يتعالى عن ذلك،[٥] ولا يجوز الترك عليه على ما مضى،[٦] فيجب أن يكون الإخلال بواجب جهة يستحقّ بها الذمّ كفعل

---

(١) في جميع النسخ المعتمدة: من. وما أثبتناه هو الصواب، وهو موافق لنسخة العلّامة الروضاتي.

(٢) في «ج»: نبين، وفي «د»: يتبين.

(٣) ذلك: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٤) في «ب» و«ج»: وجوبها.

(٥) في «أ»: لا يستحقّ الذمّ على ذلك.

(٦) تقدّم في هذا الباب عند قول المصنّف: ولا يدخل الترك في فعل اللّه تعالىٰ. وقوله الآخر:

القبيح؛ لأنّ جهات استحقاق القبيح[1] لا تختلف بإختلاف الفاعلين، على ما يقوله المجبّرة من نسبتهم القبائح إلى اللّه تعالىٰ، مع نفيهم عن استحقاق الذمّ. ومتى لم يراع هذا الأصل أدّى إلى الفساد.

وأمّا العقاب: فيستَحقّ بما يستَحقّ به الذمّ من فعل القبيح والإخلال بالواجب، بشرط أن يكون فاعل القبيح أو المخلّ بالواجب اختاره علىٰ ما فيه منفعته ومصلحته من فعل الواجب أو الإخلال بالقبيح.

واعتبرنا هذا الشرط لئلّا يلزم أن يستحقّ القديم تعالىٰ العقاب إن فرضناه فاعلاً للقبيح أو مخلّاً بالواجب، يتعالى اللّه عن ذلك.

ومن شرط مَن يُستحقّ منه العقاب أن يكون عالماً بقبح القبيح، ووجوب الواجب، أو متمكّناً من العلم بذلك؛ لأنّه مع كلّ واحد من الأمرين يمكنه التحرّز منه.

والعقل لا يدلّ عندنا على استحقاق العقاب،[2] وإنّما نعلم ذلك سمعاً، وأجمع المسلمون على أنّ القبيح يستحقّ به العقاب، وإن اختلفوا في دوامه وانقطاعه.[3]

وعلى هذا التقدير لا يدخل الترك في أفعال اللّه تعالىٰ.

وكذا ما تقدّم في باب اللطف من أنّ فعل اللطف واجب عليه تعالىٰ، وعند قول المصنّف: فما هو من فعل اللّه تعالىٰ على ضربين، إلى قوله: وهذا يقتضي وجوب فعل اللطف عليه تعالىٰ. فراجع.

(١) في «د»: القبح.

(٢) خلافاً للمعتزلة حيث ذهبوا إلى أنّ العقل يدلّ على استحقاق العاصي للعقاب.

انظر: المسلك في اصول الدين: ١١٨ ـ ١١٩، كشف المراد: ٥٥٣ و ٥٥٥.

(٣) وقد أجمعت الأمّة على دوام عقاب الكافر، ولا إجماع على دوام عقاب من عداهم من عصاة

وقال أكثر أهل العدل: إنّ العقل دالّ على استحقاق فاعل القبيح والمخلّ بالواجب العقاب، قالوا: لأنّ اللّه تعالىٰ أوجب علينا الواجبات على وجه يشقّ علينا، مع إمكان تعرّيه من المشقّة، وعرّضنا للمشقّة للثواب العظيم، ومجرّد النفع لايحسن له إيجاب الفعل، وإنّما يؤثّر في إيجابه حصول الضرر في الإخلال به، فيجب من ذلك أن يكون فاعل القبيح والمخلّ بالواجب مستحقّاً لضرر عليه وهو العقاب.

وإنّما قلنا أنّ مجرّد النفع لايكفي في إيجاب الفعل؛ لأنّ النوافل لا يحسن إيجابها وإن كان في فعلها ثواب؛ لأنّه لم يكن في الإخلال بها ضرر، وكذلك المكاسب والتجارات لايحسن إيجابها لمجرّد النفع، ويحسن ذلك إذا كان في تركها ضرر.

وهذا ليس بجيّد؛ لأنّ لقائل أن يقول: إنّه يكفي في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال؛ لأنّه تعالىٰ بالإيجاب علّمنا وجوب الأفعال علينا، وإنّما تجب علينا لوجه وجوبها، فالإيجاب إنّما حسن لهذه الوجوه بأعيانها، فأمّا جعل الفعل شاقّاً فبإزائه الثواب، والإيجاب إنّما حسن لوجه الوجوب.

والنوافل إنّما لم يحسن إيجابها؛ لأنّه ليس لها وجه وجوب كما أنّ للواجبات وجه وجوب معقول يجب لأجلها، نحو كونها ردّاً للوديعة وقضاء للدّين، وما أشبه ذلك. والتجارات مثل النوافل لا وجه لوجوبها؛ فلذلك لم يحسن إيجابها.

والواحد منّا وإن أوجب على غيره ما ليس له وجه وجوب ـ نحو أن يهدّده

المؤمنين.

انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٣: ١٧، المسلك في اصول الدين: ١١٩، إشارة السبق: ٣١، قواعد المرام: ١٦٥.

بالقتل إن لم يدفع ماله إليه، فيجب عليه الدفع وإن لم يكن له وجه وجوب ـ إنّما كان كذلك لأنّه لم تثبت حكمته، والحكيم تعالىٰ لا يحسن منه إيجاب ما ليس له وجه وجوب، فبان الفرق بينهما.

فإن قيل: لو لم يستحقّ العقاب لكان مغرىً بالقبيح مع حصول شهوته، وإنّما ينزجر لمكان العقاب، والذمّ لا ينزجر بـه العـقلاء حـتّى يـتركوا له المشـتهيات العاجلة.

قلنا: يخرج من الإغراء بتجويزه استحقاق العقاب على فعل القبيح والإخلال بالواجب دون القطع عليه، كما يخرج بالتجويز عن الإغراء في زمان مهلة النظر؛ لأنّه لا طريق له هناك إلى القطع على إستحقاق العقاب.

وقيل أيضاً: إنّه يخرج عن الإغراء بفوت المنافع إذا فعل القبيح؛ لأنّه يعلم أنّه يفوته الثواب بفعل القبيح والاخلال بالواجب، وفـوت المـنافع يـجري مـجرى حصول المضارّ في باب الزجر.

والمستحقّ للعقاب هو اللّه تعالىٰ دون العباد، لإجماع الأمّة عـلى أنّ اللّـه تعالىٰ هو المستحقّ، مع أنّا بيّنّا أنّ نفس استحقاق العقاب لا يُعلم عقلاً، وكيف يعلم من المستحقّ له.

ولو استحقّ بعضنا على بعض العقاب لكان ذلك عامّاً في العقلاء، وكان يجب أن يستحقّ عقاب فاعل القبيح جميع العقلاء، وكلّ من يمكن خلقه حتّى لا يستقرّ على قدر.

وليس لأحد أن يقول: يختصّ الاستحقاق بالمساء إليه. وذلك أنّ العقاب إنّما يستحقّ لكونه قبيحاً كما يستحقّ الذمّ لذلك، وإذا كان إستحقاق الذمّ شائعاً وجب

أن يكون استحقاق العقاب شائعاً، وقد بيّنّا فساده. على أنّ العقاب يستحقّ بما ليس بإساءة من القبائح كالجهل والعبث والكذب وغير ذلك، فلا يمكن في ذلك الإختصاص.

وإعتماد المخالف في ذلك على أنّ وليّ الدم يستحقّ القَود وهو عقاب، باطل؛ لأنّ طريق ذلك الشرع، واستيفاء الوليّ بمنزلة استيفاء الإمام، وإن لم يكن الإمام مستحقّاً لعقابه بلا خلاف.

ثمَّ كيف يستحقّ الوليّ العقاب والجناية إلى غيره؟ وإسقاط وليّ الدم حقّه من القود لا يدلّ على أنّه حقّه؛ لأنّ طريق ذلك أيضاً السمع.

وإذا قلنا أنّ استحقاق العقاب لا يعلم عقلاً، فأن لا يعلم[1] دوامه عقلاً[2] أولىٰ وأحرى؛ لأنّ الدوام كيفيّة، وإذا كان نفس الإستحقاق لا يعلم عقلاً، فكيفيّته أولىٰ بذلك.

ومتى حملوا العقاب على الذمّ في دوامه، فالكلام عليه مثل الكلام على دوام الثواب حين حملوه على إستحقاق المدح سواء، وقد تكلّمنا عليه،[3] والطريقة واحدة.

ومتى قالوا: لو جاز انقطاع العقاب لَلَحِقَ المعاقب راحة إذا تصوّر ذلك، كما[4] قالوا في الثواب إنّه يتبعّض على المثاب إذا تصوّر إنقطاعه، فإنّا نتكلّم عليه

(١) في «د»: فما لا يعلم. وفي «هـ»: فألاّ يعلم.

(٢) عقلاً: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) تقدّم عند قول المصنّف: وهذا غير صحيح لأنّا لا نسلّم أنّ جهة الإستحقاقين واحدة. فراجع.

(٤) في «د» و«هـ»: (ومثل ذلك) بدل (كما).

عند الكلام في الإحباط إن شاء اللّه.

والمعاصي على ضربين: كفر وغير كفر. فالكفر يستحقّ به العقاب الدائم إجماعاً، لا خلاف بين الأمّة فيه،[1] وما ليس بكفر ليس على دوامه دليل، بل دلّ الدليل على إنقطاعه، على ما سنبيّنه إن شاء اللّه.[2]

(١) انظر: المسلك في اصول الدين: ١١٩ قال: أجمع المسلمون على دوام عقاب الكافر. كشف المراد: ٥٦١، تمهيد الأوائل: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٢) يأتي في فصل «الإحباط» عند قول المصنّف: وقد علمنا بالإجماع أنّه لايمتزج الثواب والعقاب.

فصل

الكلام في الإحباط

ولا تحابط عندنا بين الطاعة والمعصية،[1] ولا بين المستَحقّ عليهما من ثواب وعقاب،[2] ومتى ثبت استحقاق الثواب فإنّه لا يزيله شيء من الأشياء.

---

(١) اتّفقت المعتزلة على أنّه لا يجوز أن يجتمع للمكلّف استحقاق الثواب والعقاب معاً، ثمّ اختلفوا فيه إذا فعل طاعة ومعصية.

فذهب أبو علي الجبّائي إلى القول بالإحباط والتكفير، ومعناه أنّ الطاعة إذا تعقّبت المعصية ـ سواء كانت أزيد أو أنقص ـ كفّرت بها، وإن كان المتعقّب هو المعصية أحبطت الطاعة.

وذهب أبوهاشم إلى القول بالموازنة، ومعناها أنّ المكلّف إذا فعل طاعة ومعصية فأيّهما كانت أكثر أسقطت الأخرى.

وعندنا أنّه يجوز ان يجتمع له المستحقّان الثواب والعقاب معاً.

وأصل قولهم بالإحباط هو قولهم بالتنافي بين الطاعة والمعصية، ومنه يلزم التنافي بين أثرها وهو الثواب والعقاب فلايستحقّان معاً ولا يجتمعان.

انظر: كشف المراد: ٥٦٠، قواعد المرام: ١٦٤، المواقف ٣: ٥٠٢ ـ ٥٠٤.

(٢) اختلف القائلون بالإحباط والموازنة في أنّهما بين الفعلين أي الطاعة والمعصية، أو بين المستحقّين أي الثواب والعقاب، أو بين الإستحقاقين، مال الجبّائي إلى الأول، وأبو هاشم إلى الثاني وهو المختار عند الأكثر منهم.

انظر: شرح المقاصد ٢: ٢٣٣.

والعقاب إذا ثبت استحقاقه فلا يزيله شيء من الأشياء عندنا إلّا التفضّل.

ومن خالفنا يقول: الثواب يزول بالندم على الطاعة، وبعقوبة كبيرة[١] توفي على الثواب، والعقاب يزول بالتفضّل وبالندم الذي هو التوبة، وبكبر[٢] الطاعة إذا زاد ثوابها على العقاب الحاصل.

والذي يدلّ على بطلان التحابط[٣]: أنّه لا تنافي بين الطاعة والمعصية، ولا بين المستَحقّ عليهما من الثواب والعقاب، ولا ما يجري مجرى[٤] التنافي، والشيء ينافي غيره لتضادّ بينهما أو ما يجري مجرى التضادّ.

وإنّما قلنا لا تضادّ بين الطاعة والمعصية؛ لأنّهما من جنس واحد، بل نفس ما يقع طاعة كان يجوز أن يقع معصية، ألا ترى أنّ قعود الإنسان في دار غيره غصباً معصية، وهو من جنس قعوده فيها بإذنه، وهو حسن مباح، وهما من جنس واحد.[٥]

---

(١) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: كثيرة.

(٢) هذا هو الأنسب بالعبارة. وفي النسخ: تكبر أو يكثر.

(٣) هذا هو الدليل الحَلّي من المصنّف لإبطال القول بالإحباط، حيث أن القائلين بالإحباط استدلّوا على قولهم بالتنافي بين الطاعة والمعصية فيقع التنافي بين أثرهما وهو الثواب والعقاب فلا يستحقّان معاً.

فأثبت المصنّف هنا أنّه لا تنافي بين الطاعة والمعصية وأنّهما من جنس واحد.

انظر: المسائل السروية: ٩٩، رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ١٤٩ و٢: ٣٧٥ شرح المواقف ٨: ٣٠٥ قوله: إنّ قصّة الإحباط مبنيّة على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب.

(٤) في «أ» و«د» و«هـ»: مجراه.

(٥) انظر: إشارة السبق: ٣٣.

وكذلك لا تضادّ بين المستَحقّ عليهما لمثل ذلك بعينه؛ لأنّ الثواب من جنس العقاب، بل نفس ما يقع ثواباً كان يجوز أن يقع عقاباً؛ لأنّ الثواب هو النفع الواقع على بعض الوجوه، ولا شيء يقع نفعاً إلّا وكان يجوز أن يقع ضرراً وعقاباً بأن يصادف[1] نفاراً، ولو كان بينهما تضادّ على تسليمه لما تنافى الثواب والعقاب وهما معدومان؛ لأنّ الضدّ الحقيقي لا ينافي ضدّه في حال عدمه، لأنّ السواد والبياض قد يجتمعان في العدم.

والتحابط عندهم في المستحقّين من الثواب والعقاب،[2] وهما لا يكونان إلّا وهما معدومان؛ لأنّهما إذا وجدا خرجا عن كونهما مستحقّين.

وإن شئت قلت: قد ثبت استحقاق الثواب على الطاعة فلا وجه يقتضي إزالته، فيجب أن يكون ثابتاً[3] على ما كان، فإن ادّعوا أنّ بينهما تنافياً تكلّمنا عليه فيما بعد.

وأيضاً، فالقول بالإحباط يؤدّي إلى أنّ من جمع بين الإحسان والإسائة أن يكون عند العقلاء بمنزلة مَن لم يحسن ولم يسيء إذا تساوى المستَحقّان من المدح والذمّ، أو يكون بمنزلة مَن لم يحسن إن كان المستحقّ على الإساءة أكثر، أو بمنزلة مَن لم يسيء إن كان المستَحقّ على الطاعة أكثر، والمعلوم خلافه.

وقولهم: إنّ من شأن الثواب أن يقارنه تعظيم وإجلال، ومن شأن العقاب أن يقارنه إستخفاف وإهانة، ومعلوم ضرورة إستحالة تعظيم أحدنا لغيره مع

---

(١) في «هـ»: تصادف.

(٢) وهو قول أبي هاشم الجبّائي وأكثر المعتزلة.

انظر: شرح المقاصد ٢: ٢٣٣.

(٣) في «أ»: باقياً.

استخفافه[١] به في حالة واحدة، وإذا كان الذمّ والمدح[٢] واحداً، والمذموم والممدوح واحداً، والوقت واحداً، فإذا تعذّر فعله تعذّر استحقاقه؛ لأنّ الإستحقاق تابع لصحّة الفعل،[٣] باطل؛[٤] لأنّا نخالف في استحالة ذلك، فلا يمكن إدّعاء الضرورة فيه. وإن ادّعوا أنّه معلوم بدليل فينبغي أن يذكروه.

ثمّ لا يخلو ما ادّعوا تنافيه من المدح والذمّ، والتعظيم والإستخفاف، إمّا أن يريدوا ما يرجع إلىٰ اللسان أو ما يعتقد بالقلب، فإن كان الأوّل فمعلوم أنّه جائز؛ لأنّه لا يمتنع أن يمدح أحدنا غيره بلسانه على فعل، ويذمّه على فعل آخر بما يكتب بيده، ولو خلق له لسانان لتأتّى له أن يمدح بأحدهما و يذمّ[٥] بالآخر. فعلم أنّه متى تعذّر فلفقد آلة الكلام، ولذلك[٦] لا يصحّ أن يمدح زيداً ويذمّ عمراً في حالة واحدة، وإن جاز اجتماع ذلك في الإستحقاق، لما قلناه من فقد الآلة.[٧]

وإن أرادوا ما يرجع إلى القلب ففيه الخلاف، والمعلوم عندنا خلافه، لأنّا نجد من نفوسنا صحّة اجتماع اعتقاد المدح على فعل مع استحقاقه الذمّ على فعل آخر، ولا تعذّر في ذلك.

---

(١) هذا هو الأنسب بالعبارة، وفي النسخ: استحقاقه.

(٢) في «د» و«هـ»: الذام والمادح.

(٣) شرح المقاصد ٢: ٢٢٧، شرح نهج البلاغة ٥: ١٤٢.

(٤) باطل خبر وقولهم.

انظر أيضاً: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٣٧٦.

(٥) انظر أيضاً: إشارة السبق: ٣١.

(٦) في «د»: وكذلك.

(٧) انظر أيضاً: إشارة السبق: ٣١.

اللّهم إلّا أن يريدوا أنّه لا يصحّ اجتماع الإستحقاقين على فعل واحد، ووجه واحد، فيكون ذلك صحيحاً، لكنّا لا نقول ذلك. وكلّما يُسأل على هذا ويفرّع عليه فقد استوفيناه في «شرح الجمل» وهو مستقصىً أيضاً في مسئلة الوعيد للمرتضى[١] رحمة اللّه عليه.[٢]

واعتمادهم أيضاً على أنّ من حقّ الثواب والعقاب أن يكونا صافيين من كلّ شوب[٣]، فلو استحقّا في حالة واحدة، وفُعِلا في حالة واحدة خرجا عن الصفة اللازمة لهما، وإن فُعِلا على البدل فمثل ذلك؛ لأنّ أيّهما قُدِّم على الآخر فالمفعول به[٤] منتظر لوقوع الآخر، وذلك يوجب نفي الخلوص ويقتضي الشوب؛ لأنّه إن كان في عقاب وعلم انقطاعه استراح إلى ذلك، وإن كان في ثواب وتصوّر انقطاعه يتبعّض[٥] عليه، وإذا امتنع فعلهما إمتنع إستحقاقهما أيضاً. باطل[٦]؛ لأنّ أوّل ما نقوله إنّا لا نعلم بالعقل أنَّ من شرط الثواب أو العقاب أن يكون خالصاً صافياً،

---

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ١٤٧ ـ ١٥١، و٢: ٣٧٦.

(٢) الشريف المرتضىٰ أبو القاسم علي بن الحسين بن موسى الموسوي، الملقّب بـ علم الهدى، تلميذ المفيد واستاذ الشيخ الطوسي، حاز من العلوم ما لم يدانه فيه أحد في زمانه، له مصنّفات كثيرة منها «الشافي في الإمامة» وهو نقض على كتاب الإمامة من كتاب «المغني» للقاضي عبدالجبّار المعتزلي، و«الذريعة» في أصول الفقه، و«الرسائل» وغيرها، مات سنة ٤٣٦ هـ.

انظر: رجال النجاشي: ٢٧٠، الفهرست: ١٦٤، الدرجات الرفيعة: ٤٥٨.

(٣) شرح المقاصد ٢: ٢٢٧.

(٤) في «أ» و«ب» و«د»: فالقول به.

(٥) في «د»: تبعّض، وفي نسخة العلّامة الروضاتي: تنغّص.

(٦) باطل: أثبتناه من «د» و«هـ».

وإنّما علمنا ذلك بالسمع، وقد علمنا بالإجماع (أنّه لا يمتزج الثـواب والعـقاب، وعلمنا بالإجماع)[١] أنَّ الثواب لا يتعقّبه عقاب[٢]، فأمّا العقاب فلا دلالة على أنّه لا يتلوه ثواب، إلّا في الكفّار فإنّهم أجمعوا على أنّه لا يتلو عقابهم ثواب[٣]، وأمّا فسّاق أهل الصلاة فليس على ذلك دلالة.

ثمَّ ليس الأمر على ما قالوه من أنّه إذا تلا العقاب الثواب أن تلحقه راحـة؛ لأنّه يجوز أن يلهيه اللّه عن ذلك، ويشغله عن الفكر فيه؛ لأنّ ما هو فيه من أليم العقاب وعظيم موقعه يشغل بعضه عن الفكر في العافية،[٤] ولو علم إنقطاعه لمـا اعتدّ بذلك مع ما هو فيه من أنواع العقاب، وجرى ذلك مجرى ما يقوله من أنّ أهل النار يعرفون اللّه ضرورة، ويسقط عنهم مشاقّ النظر لكن لا يعتدّ به،[٥] وكـذلك يعلمون أولادهم وأعزاهم في الثواب، وحصول أعدائـهم فـي النـار، ومـع ذلك لا يعتدّ بسرورهم في ذلك، وكلّ شيء يقولون في ذلك فهو قولنا فيما قالوا بعينه.

وقولهم: ما استحال فعله استحال استحقاقه، إن أرادوا اسـتحال إسـتحقاقه على الوجه الذي يستحيل فعله كان صحيحاً، وإنّما يستحيل فعل الثواب والعقاب على وجه الجمع، ونحن لا نقول ذلك ولا يستحقّان كذلك، وإن أرادوا أنّ ما يصحّ فعله على البدل يستحيل استحقاقه على الجمع فباطل؛ لأنّه يصح أن يكون القادر

---

(١) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٢) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ١٥٠.

(٣) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٣٧٦، المسلك في اصول الدين: ١١٩، كشـف المـراد: ٥٦١، قواعد المرام: ١٦٠، تمهيد الأوائل: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٤) في «ج» و«هـ»: العاقبة.

(٥) في «د»: لا يعتريه.

قادراً على الضدّين وإن كان يستحيل فعلهما على الجمع، وإنّما يصحّ فعل كلّ واحد منهما بدلاً من صاحبه.

وليس لهم أن يقولوا كيف يكون معاقباً في حال هو فيها يستحقّ الثواب. لأنّ ذلك ليس بأبعد من أن يكون مستحقّاً للثواب في حال هو فيها مكلّف وميّت وتراب وفي القبر وإلى أن يحييه اللّه؛ لأنّ الثواب يستحقّ عقيب الطاعة وإن تأخّر إلى زمان الفعل بأوقات كثيرة.

وقولهم: إنّه معلوم ضرورة قبح الذمّ على الإساءة الصغيرة، نحو كسر قلم لمن له إحسان عظيم وإنعام جليل نحو تخليص النفس من الهلاك، والإغناء بعد الفقر، والإعزاز بعد الذلّ، ولم يقبح ذلك إلّا لبطلانها في جنب ذلك الإحسان، بدلالة أنّها لو إنفردت عنه لحَسُن ذمّه على كسر القلم، وإذا ثبت ذلك في المدح والذمّ ثبت مثله في الثواب والعقاب. غير مسلّم؛ لأنّ عندنا يجوز أن يذمّ بالإساءة الصغيرة وإن إستحقّ المدح بالإحسان الكثير، ألا ترى أنّه لو ندم[1] هذا المسيء بالإساءة الصغيرة على احسانه الكثير لحسن ذمّه على الإساءة الصغيرة، فلو كان أحبط[2] لما حَسُن ذلك؛ لأنّ ما انحبط لا يرجع عند المخالف.

وإذا قالوا معلوم ضرورة انّ حال هذا المسيء منفرداً من الإحسان بخلاف حاله إذا قارنه الإحسان العظيم. قلنا: ذلك صحيح؛ لأنّه إذا انفرد بالإساءة استحقّ الذمّ لا غير، وإذا جمع بينهما استحقّ المدح والذمّ، فافترق الحالتان.

على أنّه يحسن ممّن أحسن إليه بعض الناس وأساء إليه بإساءة ـ لا يظهر مزيّة أحدهما على الأخرى ـ أن يمدحه على أحدهما ويذمّه على الأخرى، بأن

---

(١) ندم: أثبتناه من «د»، وفي بقيّة النسخ: يذمّ.

(٢) في «ج»: الحبط، وفي «د» و«هـ»: الخبط.

يقول: أحسنت إليّ بكذا وكذا، يمدحه ويشكره، ثمَّ يقول: لكنّك أسأت إليّ بكذا وكذا، ويعنّفه وينكته،[١] وذلك يدلّ على اجتماع الإستحقاقين، وإذا اجتمعا في بعض المواضع عُلم فساد القول بالإحباط، وحمل عليه المواضع المشتبهة.

على أنّا نعلم أنّه يحسن فعل الثواب عقيب الطاعة، ولا يدلّ ذلك على سقوطه، ومتى قالوا إنّ ذلك لم يحسن لما قلنا، وكذلك كثير استحقاق المدح مانع من استيفاء القليل من الذمّ وإن لم يسقطه.

وكذلك نعلم أنّ مَن كان له على غيره مائة ألف دينار وله عليه ربع شعير لم يحسن منه أن يطالبه بالربع من الشعير مع كون المال العظيم عليه، ولا أحد يقول إنّ ذلك يسقط، ألا ترى أنّه لو وفاه ماله حَسُن منه أن يطالبه بالربع من الشعير، فعلم أنّه ثابت.

وكذلك لو كافأه هذا المحسن على إحسانه وقام بشكره حقّ القيام حَسُن أن يذمّه على كسر قلمه، فدلّ على أنّه لم يسقط.

وتعلّقهم بالظواهر نحو قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٢] وقوله: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾[٣] وقوله: ﴿لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ وَلَا

---

(١) في «أ»: وينكسه. وفي نسخة العلّامة الروضاتي: ويبكته.

والنكت: هو قرع الأرض بالقضيب أو بالحصى.

والنكس: قلب الشيء على رأسه.

والبكت: التقريع والتعنيف.

انظر الصحاح ١: ٢٤٤ و٢٦٩ و٣: ٩٨٦.

(٢) سورة هود: ١١٤.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٤.

تَجْهَرُوا لَهُ بِالْقَوْلِ كَجَهْرِ بَعْضِكُمْ لِبَعْضٍ أَنْ تَحْبَطَ أَعْمَالُكُمْ﴾[١] وقوله: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾[٢]، لا يصحّ؛ لأنّ الظواهر يجب أن تبنى على أدلّة العقول، وقد بيّنّا بطلان التحابط. فلو كان لهذه الآيات ظواهر لوجب حملها على ما يطابق ذلك، فكيف ولا ظاهر لشيء منها، بل هي شاهدة لمذهبنا[٣]؛ لأنّ الإحباط والبطلان في جميعها يتعلّق بالأعمال دون المستَحقّ عليها، والمخالف يقول: التحابط بين المستحقّ عليها.[٤]

ونحن يمكننا حملها عَلى ظاهرها؛ لأنّ معنى قوله تعالى ﴿إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ﴾[٥] إنّ مَن استكثر من الحسنات دعاه ذلك إلى الامتناع من القبائح، وكانت لطفاً له، وهذا يوافق الظاهر، لا يحتاج معه إلى تقدير الجزاء فيه.

وأمّا باقي الآيات فالوجه فيها أن نقول: إبطال العمل وإحباطه عبارة عن إيقاعه على خلاف الوجه الذي يستحقّ به الثواب، ألا ترى أنّ أحدنا لو ضمن لغيره عوضاً على نقل شيء من موضع إلى موضع معيّن[٦] فنقله إلى موضع غيره فإنّه لا يستحقّ الأجرة، وجاز أن يقال: أحبطت عملك وأبطلته؛ لأنّك أوقعته على خلاف الوجه المأمور به، ولم توقعه على الوجه الذي تستحقّ عليه الأجرة، وليس لأحد أن يقول: إنّه يستحقّ أجرة فأبطلها، بل المراد ما ذكرناه.

---

(١) سورة الحجرات: ٢.

(٢) سورة الزمر: ٦٥.

(٣) انظر أيضاً: المسائل السروية: ٩٩ ـ ١٠٠، المسلك في اصول الدين: ١٢١.

(٤) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٣٧٥، شرح المقاصد ٢: ٢٣٣.

(٥) سورة هود: ١١٤.

(٦) في «ج» و«د» و«هـ»: (بعينه) بدل (معين).

ولمّا كانت الصدقة متى قصد بهما وجه اللّه استحقّ بها الثواب، ومتى فعلها لوجه المنّ والأذى لم يستحقّ، جاز أن يقال إنّه أبطلها، وكذلك مَن رفع صوته إجابة للنبي ﷺ ومسارعة إلى أجابته استحقّ به الثواب، ومتى رفعه[1] استخفافاً به وغضاضةً[2] جاز أن يقال إنّك أبطلته، وكذلك من عبد اللّه مخلصاً استحقّ الثواب، فمتى أضاف إلى ذلك عبادة غيره جاز أن يقال أبطلت عملك، فبان بجميع ذلك أنّه لا متعلّق للقوم في الآيات في صحّة التحابط.

والعقاب متى استحقّ فإنّه يحسن التفضّل بإسقاطه من غير توبة[3]، يدلّ على ذلك أنّه قد ثبت تأويل العقول حسن الإحسان وإيصال المنافع إلى الغير، ومن أحسن الإحسان إسقاط المضارّ المستحقّة، بل ربّما كان إسقاط المضرّة أعظم من إيصال المنفعة، فدافع حُسْن أحدهما كدافع الآخر.

وأيضاً، فقد ثبت أنّ العقاب حقّ للّه تعالىٰ إليه قبضه واستيفاؤه[4]، لا يتعلّق بإسقاطه إسقاط حقّ لغيره منفصل عنه، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدين، فإنّه يسقط بإسقاط صاحبه لاختصاصه بهذه الأوصاف.

وإنّما قلنا: «حقّ للّه»، لئلّا يلزم حقّ عليه من الثواب والعوض.

وقلنا «إليه قبضه واستيفاؤه»، لأنّ كلّ حقّ ليس لصاحبه قبضه ليس له إسقاطه، كالطفل والمجنون لمّا لم يكن لهما استيفاؤه لم يكن لهما إسقاطه، والواحد

---

(١) في «هـ»: رفع صوته.

(٢) الغضاضة: المنقصة. انظر الصحاح ٣: ١٠٩٥.

(٣) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٣: ١٦ ـ ١٧، المسلك في اصول الدين: ١٢٢، كشف المراد: ٥٦٣ ـ ٥٦٤.

(٤) انظر: المصادر المتقدّمة.

منّا لمّا لم يكن له استيفاء ثوابه وعوضه في الآخرة لم يسقطا بإسقاطه، فعلم بذلك أنّ الإسقاط تابع للاستيفاء، فمن لم يملك أحدهما لم يملك الآخر.

وقلنا: «لا يتعلّق باسقاطه إسقاط حقّ لغيره منفصل عنه»، احترازاً من سقوط الذمّ المستحقّ على القبيح[1] لقبحه بإسقاطنا؛ لأنّ هذا الذمّ تابع للعقاب، فلا يجوز زواله مع ثبوت العقاب، فلو سقط بإسقاطنا لسقط العقاب (وهو حقّ لغيرنا.

وراعينا الإنفصال؛ لأنّ الذمّ يسقط بإسقاط العقاب)[2] لأنّه تابع له، فهو كالحقوق المتعلّقة بالدَّين من[3] الأجل والخيار وغيرهما عند سقوط الدّين.

ولا يسقط العقاب بإسقاط الذمّ؛ لأنّ العقاب ليس بتابع للذمّ. على أنّ الذمّ ليس بحقّ خالص لنا، بل هو حقّ علينا، لما فيه من المصلحة في الدين ونحن متعبّدون به؛ ولأنّه يردع المفعول به عن القبيح، فكأنّه حقّ له فلم يخلص كونه حقّاً لنا.

وإن اختصرت ذلك فقلت: العقاب حقّ للّه تعالىٰ، إليه قبضه واستيفاؤه، يتعلّق باستيفائه ضرر، فوجب أن يسقط بإسقاطه كالدَّين، ولا يلزم على ذلك الثواب والعوض والمدح والشكر؛ لأنّه لا ضرر في جميع ذلك باستيفائه، ولا يلزم الذمّ لأنّه ليس بضرر حقيقي؛ ولأنّه حقّ للفاعل والمفعول به على ما مضى بيانه.[4]

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون فيه وجه من وجوه القبح فلا يحسن باسقاطه؟.

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: القبح.

(٢) بين القوسين لم يرد في «هـ».

(٣) في «أ» و«ب» و«هـ»: (مع) بدل (من).

(٤) تقدّم في هذا الفصل، وفي بحث الوعد والوعيد.

قلنا: وجوه القبح معقولة، أمّا[١] الظلم أو الكذب أو العبث أو المفسدة أو الاغراء[٢] بالقبيح، وكلّ ذلك منتف ههنا، فوجب أن يكون حسناً.

وإنّما قلنا «إنّه ليس بمفسدة ولا إغراء بقبيح» لأنّ العفو إنّما يقع في الآخرة، ولا تكليف هناك ولا مفسدة فيه.

وليس لأحد أن يقول: في الإطماع به اغراء، وذلك أنّ هذا باطل؛ لأنّ في المكلّفين من إذا ارتفع طمعه في العفو كان أقرب إلى ارتكاب القبائح، وفيهم مَن يكون بخلافه، فالأحوال[٣] مختلفة.

ومتى قالوا: إنّه متى طمع خرج من كونه مزجوراً.

قيل: هذا لا يجوز؛ لأنّ الزجر حاصل بتجويز عقابه، فكيف[٤] لا يكون مزجوراً!

ولو أخرجه ذلك عن كونه مزجوراً لكان في زمان مهلة النظر، وتجويزه أن لا يستحقّ العقاب أصلاً مغرىً بالقبائح، ولا يكون مزجوراً، والمعلوم خلافه، ويلزم أن يكون غير مزجور إذا طمع في العفو بالتوبة، وكلّ ذلك باطل.

فإذا ثبت أنّ العقاب يسقط بالعفو، فالعفو أن يقول: قد أسقطت عقاب زيد وسمحت[٥] بعقابه. فيسقط، وتقبح مؤاخذته بعد ذلك، ويجري مجرى المطالبة بالدين بعد الإبراء والإسقاط.

---

(١) أما: لم ترد في «أ» و«ب» و«هـ».

(٢) في «أ» و«ب» و«هـ»: كالظلم والكذب والعبث والمفسدة والإغراء.

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: والأحوال.

(٤) في «ج» و«د» و«هـ»: وكيف.

(٥) سمحت، من المسامحة والمساهلة.

فأمّا التوبة فإنّها يسقط العقاب عندها تفضّلاً من اللّه تعالى[١]، وأجمع المسلمون على سقوط العقاب عند التوبة[٢]، ولولا السمع لما علمنا ذلك، وإنّما يعلم بالعقل أنّ التوبة يستحقّ بها الثواب؛ (لأنّها طاعة، والطاعة يستحقّ بها الثواب).[٣]

وإنّما قلنا أنّها لا تسقط العقاب عقلاً؛ لأنّها لو أسقطت لم يخل أن يسقط لكثرة المستحقّ عليها من الثواب أو لوجه آخر[٤]، فإن كان الأوّل فقد أفسدناه من حيث أفسدنا القول بالإحباط، وإن كان إسقاطها من حيث كانت بذلاً للمجهود ـ على ما يقولونه ـ فما الدليل على ذلك، لأنّا لا نسلّم.

ومتى حملوا التوبة على الإعتذار، وأنّ الإعتذار يقبح معه المؤاخذة، فنحن نخالف في الإعتذار كما نخالف في التوبة.

ومتى قيل: لو لم يسقط العقاب لقبح تكليف الفاسق المستحقّ للعقاب؛ لأنّ

---

(١) اتّفقت الإماميّة على أنّ قبول التوبة وإسقاطها للعقاب تفضّل من اللّه عزّ وجل، ووافقهم على ذلك أصحاب الحديث، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أن التوبة مسقطة للعقاب على جهة الوجوب عقلاً.

انظر: أوائل المقالات: ٤٨/١٥، المسلك في اصول الدين: ١٢٤، قواعد المرام: ١٦٨، كشف المراد: ٥٧٣، الغنية في اصول الدين: ١٧٦، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٥٨.

(٢) انظر الكافي للحلبي: ٢٤٢، كشف المراد: ٥٧٣.

(٣) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٤) اختلف الناس في أنّ التوبة هل تكون مسقطة للعقاب لكثرة ثوابها، أو أنّها مسقطة للعقاب بذاتها بمعنىٰ أنّها إذا وقعت على شروطها وعلى الصفة التي تؤثّر في اسقاط العقاب اسقطته من غير اعتبار أمر زائد.

انظر: كشف المراد: ٥٧٤.

التكليف إنّما يُحسّن تعريضنا[١]، والفاسق مع إستحقاقه للعقاب لا يجوز أن يستحقّ الثواب، فيجب[٢] أن يكون له طريق إلى إسقاط عقابه؛ لينتفع بالثواب الذي عرض له، وليس ذلك إلاّ التوبة، وإذا فعلها اجتمع له الاستحقاقان معاً، والعقل غير مانع منه، وقد بيّنّاه فيما مضى.[٣]

ولو صحّ لكم أنّهما لا يجتمعان، لصحّ ما قلتم.

ولو صحّ لكم في التوبة، فلا ينبغي أن يبنى الشيء على نفسه.

ولو سلّمنا أنّه لابدّ أن يكون له طريق إلى الإنتفاع بما كُلِّف فِعْلُه، فقد فعل اللّه له ذلك بأن بيّن بالسمع أنّه يعفو عند التوبة، فمن أين أنّ ذلك بحكم العقل.

ولو خُلّينا والعقل لما أوجبنا التوبة، لكن لمّا اجتمعت الأمّة على وجوب التوبة قلنا بوجوبها، وعلمنا أنّ لنا فيها مصلحة[٤]، ولولا السمع لما علمناه.

فإذا ثبت أنّ بالسمع يعلم زوال العقاب عند التوبة، فيجب أن نقول: التوبة التي يسقط العقاب بها ما أجمعت[٥] الأمّة على سقوط العقاب عندها دون المختلف فيه، والذي أجمعت عليه هو: أنّه إذا ندم على القبيح لكونه قبيحاً وعزم على أن لا يعود إلى مثله في القبح فإنّه لا خلاف بين الأمّة أنّ هذه التوبة تسقط

---

(١) كذا في جميع النسخ. وفي نسخة العلّامة الروضاتي: يحسن تعريضاً.

(٢) في النسخ زيادة: له.

(٣) تقدّم في مبحث «الإحباط» عند قول المصنّف: وليس لهم أن يقولوا كيف يكون معاقباً في حال هو فيها يستحقّ الثواب... إلى قوله: وذلك يدلّ على اجتماع الاستحقاقين.

(٤) في «د» و«هـ» زيادة: ولطفاً.

(٥) في «ب» و«د» و«هـ»: اجتمعت.

العقاب عندها[١]، وأمّا غيرها ففيه الخلاف[٢]؛ لأنّ التوبة من القبيح لوجه[٣] القبح أو عظم[٤] المستَحقّ عليه من العقاب فيه خلاف بين الأمّة، والخلاف في ذلك فرع على وجوب سقوط العقاب عندها[٥] عقلاً، وقد بيّنّا ما في ذلك.[٦]

فأمّا مَن جمع بين الإيمان والفسق، فإنّا لا نقطع على عقابه، بل يجوز[٧] العفو عنه وأن يُسقط اللّه عقابه تفضّلاً.[٨]

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّا دلّلنا على حسن العفو عنه من حيث عدمنا الدليل المانع

---

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٦٦، المسلك في اصول الدين: ١٢٣، كشف المراد: ٥٦٦، المواقف ٣: ٥١١.

(٢) ذهب أبو هاشم الجبّائي إلى أنّ التوبة عبارة عن الندم على فعل المعصية والعزم على تركها، وتبعه على ذلك القاضي عبد الجبّار وجمهور المعتزلة من البصريين، وذهب آخرون إلى أنّ التوبة هي الندم على فعل المعصية، وأما العزم على تركها فغير مأخوذ في حقيقتها ثمّ اختلفوا في العزم ـ حيث أنّه غير داخل ـ هل هو شرط أم لا؟

فقال بعضهم: إنّه شرط، وقال محمود الخوارزمي من المعتزلة: إنّه غير شرط ويمكن ان يكون لازماً.

وقال المحقّق الحلّي: وربما قيل: إنّ العزم على ترك المعاودة جزء من التوبة، وربما جعل شرط فيها وكلا الأمرين خالٍ عن دلالة.

انظر: أوائل المقالات ٦٨/٨٥، والتعليق عليها: ٦٨/١٩٢، المسلك في اصول الدين: ١٢٣.

(٣) في «أ» و«ب» و«هـ»: لوجوه.

(٤) في «أ» و«ب»: عظيم.

(٥) كذا في «هـ». وفي بقيّة النسخ: (عنها) بدل (عندها).

(٦) تقدّم قبل قليل، في أول مبحث التوبة.

(٧) في «هـ»: نجوّز.

منه، وليس في السمع ما يمنع أيضاً منه؛ لأنّا سبرنا[١] أدلّة السمع أيضاً فلم نجد فيها ما يمنع منه، فيجب أن يكون التجويز باقياً على ما علمناه بالعقل.

ولا يلزم على ذلك الشك في عقاب الكفّار؛ لأنّ السمع منع منه، والمسلمون أجمعوا على أنّ الكفّار معاقبون لا محالة[٢]، ومعلوم ذلك من دينه صلى الله عليه وآله، فلذلك قلنا به.

---

(١) السبر: التجربة، وسبر الشيء: حزره وخبره، والسبر: استخراج كنه الأمر.

انظر: لسان العرب ٤: ٣٤٠.

(٢) انظر: إشارة السبق: ٣١، المسلك في أصول الدين: ١١٩، كشف المراد: ٥٦١، تمهيد الأوائل: ٤٠٢.

فصل

الكلام في الشفاعة

وأيضاً فلا خلاف بين الأمّة أنّ للنبي ﷺ شفاعة، وأنّه يشفع[1].

والشفاعة حقيقتها في إسقاط المضارّ المستحقّة، فوجب من ذلك القطع على جواز العفو عن مستحقّ العقاب من أهل الضلالة[2]، بل على وقوع ذلك بجماعة غير معينين، من حيث علمنا وقوع شفاعته، وأنّها حقيقة في إسقاط المضارّ دون زيادة المنافع.[3]

---

(١) انظر الحكايات للمفيد: ٦٧، أوائل المقالات: ٤٧، المسلك في أصول الدين: ١٢٦، كشف المراد: ٥٦٥، الإبانة عن أصول الديانة ١: ٢٤١ قال: أجمع المسلمون أنّ لرسول الله ﷺ شفاعة. تمهيد الأوائل: ٤١٨ وذكر أنّ الأخبار في الشفاعة كلّها متواترة. المواقف ٣: ٥٠٨، شرح المقاصد ٢: ٢٣٩ قال: يدلّ على ثبوتها النص والإجماع.

(٢) في «ج» و«د»: (الصلاة) بدل (الضلالة).

(٣) أشار المصنّف بقوله «دون زيادة المنافع» إلى رأي المعتزلة في الشفاعة، وخلافهم في ذلك. فقد اتفق المسلمون على أنّ للنبي ﷺ شفاعة. لكن اختلفوا. فقد اتفقت الإمامية والأشاعرة على أنّ الشفاعة حقيقة في إسقاط المضارّ.

واتفقت المعتزلة على خلاف ذلك، وزعموا أنّها زيادة في الثواب، وقصروها على المطيعين والتائبين. وأنكروا شفاعة النبيّ ﷺ في أهل الكبائر والعاصين، وأنّه ﷺ لا يشفع في مستحقّ العقاب من الخلق أجمعين. وهذا على خلاف الأخبار الصحيحة والمتواترة.

والذي يدلّ على أنّ حقيقتها ما قلناه، أنّها لو كانت حقيقة في زيادة المنافع لكان الواحد منّا إذا سأل اللّه تعالىٰ أن يزيد في كرامات[1] النبيّ ﷺ ورفع درجاته أن يكون شافعاً فيه، وأحدٌ من المسلمين لا يطلق ذلك، لا لفظاً ولا معنىً[2].

وليس لأحد أن يقول: إنّما لم يطلق ذلك؛ لأنّ الشفاعة يراعى فيها الرتبة، كما يعتبر في الأمر والنهي، وذلك أنّ الخطاب على ضربين:

أحدهما: يعتبر فيه الرتبة، والآخر: لا يعتبر فيه، فما يعتبر فيه الرتبة بين المخاطِب و المخاطَب، دون ما يتعلّق به الخطاب؛ لأنّ الواحد منّا يقول لغلامه: إلق الأمير والق الحارس، ويكون آمراً في الحالين، وإن كان مَن يتعلّق به الأمر أحدهما عالي الرتبة والآخر دنيّ الرتبة، وكذلك لو اعتبر في الشفاعة الرتبة، لوجب اعتبارها بين السائل والمسؤول، دون مَن تناوله الشفاعة.

وليس لهم أيضاً أن يقولوا: إنّما لم يطلق ذلك لأنّا لا نعلم أنّ سؤالنا فيه مجاب على كلّ حال. وذلك أنّ هذا باطل بقولهم: شفاعة مقبولة، وشفاعة مردودة،

انظر: أوائل المقالات: ٤٧، المسلك في أصول الدين: ١٢٦، مقالات الإسلاميين: ٤٧٤، الغنية في أصول الدين: ١٧٢، المواقف ٣: ٥٠٨ ـ ٥٠٩، شرح العقيدة الطحاوية: ٢٦٠، شرح المقاصد ٢: ٢٣٩.

(١) في «أ» و«ج»: كمالات.

(٢) هذا دليل من المصنّف لإثبات كونها حقيقة في إسقاط المضارّ، وذلك بابطال كونها حقيقة في زيادة المنافع أو في القدر المشترك بينهما. فيثبت كونها حقيقة في إسقاط المضارّ دون غيره دفعاً للاشتراك. قال المحقق: ولو كانت حقيقة في زيادة المنافع أو في القدر المشترك بينهما للزم أن نكون شافعين في النبيّ عليه السلام عند سؤالنا زيادة درجاته.

انظر: المسلك في أصول الدين: ١٢٦. وسيأتي قريباً إثبات ذلك عن طريق الأخبار.

فيسمّونها شفاعة سواء قبلت أو ردّت.

وأيضاً فكلّ خطاب يعتبر فيه الرتبة لا يدخل بين الإنسان وبين نفسه، كالأمر والنهي، ويصحّ أن يكون الإنسان شافعاً لنفسه كما قال الشاعر:

فَهَلّا نَفْسُ ليلى شَفِيعُها[١]

وإنّما يدخل بين الإنسان وبين نفسه ما لا يعتبر فيه الرتبة أصلاً، ولذلك قال النبيّ ﷺ حين قال لبريرة: صالحي زوجك وارجعي إليه، فقالت له: أتأمرني يا رسول الله، فقال: لا، وإنّما أنا شافع[٢]. فبيّن أنّه شافع إلى بريرة وإن كانت دونه، فدلّ على أنّ الشفاعة لا يعتبر فيها الرتبة أصلاً[٣].

وأمّا تناولها لإسقاط المضارّ، فلا خلاف أنّها حقيقة في ذلك، ولو سلّمنا أنّها حقيقة في الأمرين[٤] لخصصناها بإسقاط الضرر، لقوله ﷺ: إدّخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي[٥]. وفي خبر آخر: أعددت شفاعتي لأهل الكبائر من

---

(١) البيت:

ونبّئت ليلىٰ أرسلت بشفاعة إليّ فهلّا نفس ليلى شفيعها

البيت منسوب إلى مجنون بني عامر، وقيل لابن الدمينة، ونسبه أبو تمام في «ديوان الحماسة» إلى إبراهيم الصولي.

انظر: الأغاني ١١: ٣٣٥، وفيات الأعيان ١: ٤٧ ترجمة الصولي.

(٢) وذلك أن بريرة وهي أخفض رتبة من النبيّ ﷺ شفع إليها وأخبرها أنّه شافع.

(٣) صحيح البخاري ٥: ٢٠٢٣/ ٤٩٧٩، سنن ابن ماجه ١: ٦٧١ /٢٠٧٥، السنن الكبرى للبيهقي ٧: ٢٢٢، مستدرك الوسائل ١٥: ٣/٣٢ عن عوالي اللئالي.

(٤) إسقاط المضارّ وزيادة المنافع.

(٥) الحديث أخرجه بهذا اللفظ «ادخرت شفاعتي...»، الطبراني في المعجم الأوسط ٦: ١٠٦ عن

أمّتي[١]. وهذا خبر تلقّته الأمّة بالقبول[٢]، فلا يمكن أن يقال: إنّه خبر واحد.[٣]

ابن عمر، وابن عساكر في تاريخ دمشق ١٣: ٤٦٣ عن أنس.

وروي عن أنس، وجابر بن عبد الله، وابن عباس، وابن عمر بلفظ «شفاعتي لأهل الكبائر من أمّتي».

انظر: مسند أحمد ٣: ٢١٣، سنن أبي داود ٢: ٤٢١ / ٤٧٣٩، سنن الترمذي ٤: ٦٢٥ / ٢٤٣٥ و٢٤٣٦، مسند أبي يعلى ٧: ١٤٠ / ٤١٠٥، المعجم الأوسط ٥: ٧٥، مستدرك الحاكم ١: ٦٩ وصحّحه على شرط الشيخين، السنن الكبرى للبيهقي ٨: ١٧، التمهيد لابن عبد البر ١٩: ٦٩ قال: والآثار في هذا كثيرة متواترة ولاينكرها إلّا أهل البدع. كشف الخفاء ٢: ١٠ ونقل تصحيح جماعة للحديث. نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ٢٣٤.

(١) الحديث أخرجه بلفظ «أعددت شفاعتي...»، ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث: ١٢، والسيّد المرتضىٰ في الرسائل ١: ١٥١.

انظر: الهامش المتقدّم.

(٢) بالقبول: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) الحديث صحّحه ابن خزيمة وابن حبّان والحاكم، وحسّنه الترمذي، وقال البيهقي: إسناده صحيح. ونصّ الباقلاني وابن عبد البر والكتاني على تواتر أحاديث الشفاعة.

قال الباقلاني: والأخبار في الشفاعة كلّها متواترة متوافية.

وقال ابن عبد البر: والآثار في هذا كثيرة متواترة.

وقال الكتاني: والشفاعة ثابتة بأحاديث كثيرة بلغ مجموع طرقها التواتر ولا يعتدّ بمن أنكرها من الخوارج والمعتزلة.

قال المحقّق الحلّي: الخبر المذكور وإن كان غير متواتر، لكنّه متلقّ بالقبول إذ لايعلم له منكراً إلّا معانداً، ومع ثبوت قبوله يخرج عن حكم الآحاد، ولأنه نقل في معناه ما بانضمامه يصير معناه متواتراً.

وليس لهم أن يحملوا الخبر على زيادة المنافع لمن تاب، لأمرين:

أحدهما: إنّا بيّنا أنّ حقيقة الشفاعة في إسقاط المضارّ.

الثاني: إنّه لا يخلو أن يشفع فيهم قبل التوبة فلا يمكنهم[١] الإنتفاع بالمنافع مع أنّهم في النار، وإن كان بعد التوبة فلا يُسمَّون أهل الكبائر، كما لا يسمّى مَن تاب من كفره كافراً، فعُلم أنّ المراد ما قلناه من[٢]إسقاط الضرر.

ولا يعارض ذلك[٣] قوله تعالىٰ: ﴿مٰا لِلظّٰالِمينَ مِنْ حَميمٍ وَلاٰ شَفيعٍ يُطٰاعُ﴾[٤] وقوله: ﴿وَمٰا لِلظّٰالِمينَ مِنْ أَنْصٰارٍ﴾[٥] وقوله: ﴿وَلاٰ يَشْفَعُونَ إلاّٰ لِمَنِ ارْتَضىٰ﴾[٦] وقوله: ﴿وَلاٰ يُقْبَلُ مِنْهٰا شَفٰاعَةٌ﴾[٧] من وجوه:

أحدها: إنّ العموم لا صيغة له على مذهب كثير من أصحابنا[٨]، فمن أين أنّه

انظر: المسلك في أصول الدين: ١٢٩، تمهيد الأوائل: ٤١٨، التمهيد ١٩: ٦٩، كشف الخفاء ٢: ١٠، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ٢٣٤.

(١) في «أ» و«ب» و«ج»: يمكن.

(٢) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: في.

(٣) ذلك، أي ثبوت الشفاعة. وهذه الآيات استدلّ بها المعتزلة على نفي الشفاعة بمعنى إسقاط الضرر.

انظر: تمهيد الأوائل: ٤٢٣ ـ ٤٢٤، الفصل في الملل ٤: ٥٣، المواقف ٣: ٥٠٩.

(٤) سورة غافر: ١٨.

(٥) سورة البقرة: ٢٧٠.

(٦) سورة الأنبياء: ٢٨.

(٧) سورة البقرة: ٤٨.

(٨) منهم الشيخ المفيدﷺ، كما في الفصول المختارة: ١٥٢ قال: إنّ العموم لا صيغة له عندنا فيجب استيعاب الجنس بنفس اللفظ وإنّما يجب ذلك بدليل يقترن إليه.

أراد العموم دون الخصوص، والكلام في ذلك مذكور في مواضع كثيرة لا نطوّل بذكره ههنا[١].

فعلى هذا تكون الآيات مختصّة بالكفّار، وقد سمّى اللّه تعالى الشرك ظلماً بقوله: ﴿إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٢] على أنّه نفى في الآية الأولى «شفيعاً مطاعاً» ونحن لا نقول بذلك، ولم ينف «شفيعاً مجازاً»، ولا يمكن الوقف على قوله: ﴿وَلاٰ شَفيعٍ يُطٰاعُ﴾ لأنّ ذلك خلاف جميع القرّاء.

ثمَّ لا يمكن الابتداء بقوله «يطاع» لأنّ الفعل لا يدخل على الفعل، وبعده قوله «يعلم»[٣] وإن قُدّر يطاع الذي يعلم كان ذلك تركاً للظاهر، وعلى ما قلناه لا نحتاج إلى تقدير[٤].

والآية الثانية[٥] إنّما نفى فيها أن يكون للظالمين أنصار، والنصرة غير الشفاعة؛ لأنّ النصرة هي الدفع عن غيره على وجه الغلبة[٦]. والشفاعة هي مسئلة يقترن بها خضوع وخشوع[٧].

---

(١) انظر: الإحكام للآمدي ٢: ٢٠٠ المسألة الثانية، معنى العموم.

(٢) سورة لقمان: ١٣.

(٣) قوله: يعلم، في الآية التالية، وهي قوله تعالىٰ: ﴿يَعْلَمُ خٰائِنَةَ اْلأَعْيُنِ وَ مٰا تُخْفِي الصُدُورُ﴾ سورة غافر: ١٩.

(٤) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: تقديره.

(٥) قوله تعالىٰ: ﴿وَمٰا لِلظّٰالِمينَ مِنْ أَنْصٰارٍ﴾ سورة البقرة: ٢٧٠.

(٦) انظر: لسان العرب ٥: ٢١٠، الفروق اللغوية: ٥٤٠.

(٧) انظر: لسان العرب ٨: ١٨٤، النهاية في غريب الحديث ٢: ٤٨٥.

وقوله: ﴿وَلاٰ يَشْفَعُونَ إلاّٰ لِمَنِ ارْتَضىٰ﴾[١] فمعناه ارتضى أن يشفع فيه. ونظيره قوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إلاّٰ بإِذْنِهِ﴾[٢]، وقوله: ﴿لاٰ تُغْني شَفٰاعَتُهُمْ شَيْئًا إلاّٰ مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللّٰهُ لِمَنْ يَشٰاءُ وَيَرْضىٰ﴾.[٣]

وليس هذا تركاً للظاهر؛ لأنّ المرتضى محذوف بلا خلاف، فهم يُقدّرون «إلّا لمن ارتضى أفعاله» ونحن نقدّر «إلّا لمن ارتضى أن يشفع فيه» فاستوى التقديران، وسقطت المعارضة بها.

على أنّ الفاسق الملّي[٤] يجوز أن يكون مرتضى، بمعنى ارتضى إيمانه وكثيراً من طاعاته، كما يقال: هذا البناء مرتضى عندي. يريدون في البناء دون غيره من أفعاله.

وقوله: ﴿وَلاٰ تَنْفَعُهٰا شَفٰاعَةٌ﴾[٥] متروك الظاهر؛ لأنّ عند الجميع ههنا شفاعة نافعة مقبولة، فإن منعوا من نفعها في إسقاط الضرر، منعنا من نفعها في زيادة المنافع، أو نقول: لا تقبل الشفاعة، ولا تنفع الشفاعة للنفس الكافرة.

فأمّا حُسن رغبتنا في أن يجعلنا اللّه تعالى من أهل شفاعة النبيّ صلى الله عليه وآله، فهو كرغبتنا في أن يجعلنا من التوّابين والمستغفرين، فكما لا تكون الرغبة في التوبة

---

(١) سورة الأنبياء: ٢٨.

(٢) سورة البقرة: ٢٥٥.

(٣) سورة النجم: ٢٦.

(٤) هذا جواب من الشيخ على المعتزلة، حيث ذهبوا إلى أنّ الفاسق الملّي يكون مخلّداً في النار ومع جملة الكفار، فلا تنفعه الشفاعة.

انظر: التبصير في الدين: ٦٥، تمهيد الأوائل ١: ٣٩٥ ـ ٣٩٨.

(٥) سورة البقرة: ١٢٣.

والإستغفار رغبة في الكبائر، فكذلك الرغبة في الشفاعة لا تكون رغبة في الكبائر، ولا فرق بينهما.

والوجه في الأمرين هو الرغبة في الشفاعة والتوبة، والإستغفار إن اتفق منّا، أو وقع ما يحتاج معه إلى التوبة والشفاعة، وذلك جائز مشروط.

ومتى قالوا: السمع منع من جواز العفو في آي كثيرة من القرآن نحو قوله تعالىٰ: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللّٰهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نٰارًا خٰالِدًا فيهٰا﴾[1] وقوله: ﴿وَمَنْ يَظْلِمْ مِنْكُمْ نُذِقْهُ عَذٰابًا كَبيرًا﴾[2] وقوله: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾[3] وقوله: ﴿وَإِنَّ الْفُجّٰارَ لَفي جَحيمٍ﴾[4] وما أشبه ذلك من الآيات.

قلنا: في ذلك ثلاثة أوجه من الكلام:

أحدها: أن نبيّن أنّ العموم لا صيغة له، بل الظاهر أنّه يحتمل الخصوص والعموم، فإذا احتمل ذلك جاز أن يراد بها الكفّار دون فسّاق أهل الصلاة، والكلام في ذلك ذكرناه في «شرح الجمل» وغير ذلك[5]، فلا نطوّل بذكره ههنا.

والثاني: أنْ تُعارَض هذه الآيات بآيات مثلها، تتضمّن[6] القطع على الغفران،

---

(١) سورة النساء: ١٤.

(٢) سورة الفرقان: ١٩.

(٣) سورة النساء: ١٢٣.

(٤) سورة الانفطار: ١٤.

(٥) انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٢٠٢، عدّة الأصول ١: ٢٧٧، معارج الأصول: ٨١، الإحكام للآمدي ٢: ٢٠٠.

(٦) في «د» و«هـ»: يتضمّن.

وعليه يكون قوله «تعارض» مبنيّاً للمعلوم، والمعنى مختلف في الحالتين، فتنبّه.

كقوله: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشٰاءُ﴾[١] وقوله: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنّٰاسِ عَلىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[٢] وقوله: ﴿إِنَّ اللّٰهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾[٣] وغير ذلك.

وثالثها: أن نبيّن أنّ الآيات متروكة الظاهر، وأنّهم شرطوا فيها كبر[٤] المعصية وعدم التوبة، فإذا شرطوا هذين الشرطين شرطنا شرطاً ثالثاً، وهو مَن لا يعفو عنه ابتداء أو بالشفاعة، ويسلم باقي عمومها.

ووجه المعارضة بقوله: ﴿إِنَّ اللّٰهَ لاٰ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشٰاءُ﴾ أنّه تعالىٰ لم ينف غفران الشرك على كلّ حال، بل نفى أن يغفره تفضّلاً، فكأنّه قال «لا يغفر أن يشرك به تفضّلاً بل استحقاقاً» فيجب أن يكون المراد بقوله: ﴿وَيَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشٰاءُ﴾ أي يغفره بغير استحقاق بل تفضّلاً؛ لأنّ موقع الكلام الذي يدخله النفي والإثبات، وينضمّ إليه التعظيم والدون، أن يخالف الثاني الأوّل.

ألا ترى أنّه لا يحسن أن يقول القائل: أنا لا أركب إلى الأمير إلّا إذا ركب إليّ، وأركب إلى مَن هو[٥] دونه وإن لم يركب إليّ.

وكذلك إذا قال: لا أتفضّل بالكثير من مالي وأعطي اليسير إذا استحقّ عليّ، وإنّما يحسن أن يقول وأعطي اليسير تفضّلاً من غير استحقاق.

على أنّ قوله: ﴿وَيَغْفِرُ مٰا دُونَ ذٰلِكَ﴾ يقتضي عمومه أنّه يغفر كلّ ما دون

---

(١) سورة النساء: ٤٨.

(٢) سورة الرعد: ٦.

(٣) سورة الزمر: ٥٣.

(٤) كذا في «هـ». وفي «د»: كثير، وفي بقيّة النسخ: كثر.

(٥) هو: أثبتناه من «د» و«هـ».

الشرك، صغيراً كان أو كبيراً، تاب منه أو لم يتب؛ لأنّ عموم «ما» يقتضي ذلك على مذهبهم، وليس لهم أن يخصّوا عموم هذه الآية لتسلم عموم آياتهم؛ لأنّا نعكس ذلك فنخصّ عموم آيات الوعيد بالكفّار؛ لتسلم آيات العفو.

والمشيئة إنّما دخلت في الآية[1] في أعيان المغفور لهم دون الغفران، وإنّما كانت تكون في الغفران لو قال «يغفر ما دون ذلك إن شاء» والأمر بخلافه.

ونحن لا نقطع على أنّه يغفر لكلّ أحد، بل ذلك متعلّق بمشيئته.

على أنّه تعالىٰ علّق الغفران في الآية بالمشيئة، وظاهر ذلك أنّه تفضّل؛ لأنّ الواجب لا يتعلّق[2] بالمشيئة، لأنّه لا يجوز أن يقول القائل «أنا أردّ الوديعة إن شئت» ويجوز أن يقول «أنا أتفضّل إن شئت».

والآية الثانية[3] الوجه فيها أنّه تعالىٰ أخبر أنّه يغفر الذنوب على ظلمهم، ومعناه في حال كونهم ظالمين، ويجري ذلك مجرى قولهم: لقيت فلاناً على أكله وأوده على عذره. ومتى شرطوا فيها التوبة كان ذلك تركاً للظاهر.

والآية الثالثة[4] تقتضي أنّه يغفر جميع الذنوب إلّا ما أخرجه الدليل من الكفر، والتوبة ليس لها ذكر في الآية، فمن شرطها فقد ترك الظاهر.

وقوله: ﴿وَأَنِيبُوا إِلَىٰ رَبِّكُمْ﴾[5] كلام مستأنف، لا يجب أن يشرط ذلك في الآية

---

(١) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لاَ يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ سورة النساء: ٤٨.

(٢) في «د» و«هـ»: لا يعلّق.

(٣) قوله تعالىٰ: ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾ سورة الرعد: ٦.

(٤) قوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا﴾ سورة الزمر: ٥٣.

(٥) سورة الزمر: ٥٤.

الأولى[١]؛ لأنّ عطف المشروط على المطلق لا يقتضي أن يصير مشروطاً.

وأمّا الطريقة الثالثة[٢]: فهي أن يقال: إنّما شرطتم التوبة وكبر المعصية؛ لأنَّ التوبة تسقط العقاب، وعظيم الطاعة أيضاً يسقط صغير المعصية، فما اقتضى هذين الشرطين اقتضى شرط العفو، وكلامنا مع مَن يُحسّن العفو عقلاً. فأمّا مَن منع منه وقال: لا يحسن العفو عقلاً، فقد مضى الكلام عليه.[٣]

وإذا كان العفو جائزاً عقلاً مسقطاً للعقاب وجب أن يُشرط[٤] أيضاً، كما شرطنا الشرطين الآخرين.

وليس لهم أن يقولوا: العقل يقتضي إسقاط العقاب بالتوبة وزيادة الثواب، وليس في العقل ما يدلّ على حصول العفو، وذلك أنّ العقل كما اقتضى سقوط العقاب بالثواب وزيادة الثواب، كذلك يقتضي سقوطه عند العفو، وكما يجوز أن يعفو مالك العقاب ويجوز أن لا يعفو، فكذلك يجوز أن يختار العاصي التوبة، ويجوز أن لا يختارها، وكذلك القول في عظم الطاعة، فينبغي أن يقابل بين وقوع التوبة ووقوع العفو، وبين الجواب في حصولها وحصول العفو؛ فإنّهما سواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ومتى قالوا: عموم الآيات[٥] يدلّ على أنّه تعالىٰ لا يختار العفو.

---

(١) لعلّه: الآية الثالثة، كما يقتضيه السياق.

(٢) كذا في «هـ»، وهو الصواب. وفي بقيّة النسخ: الثانية.

(٣) تقدّم عند قول المصنّف: وإنما قلنا ذلك لأنّنا دلّلنا على حسن العفو عنه من حيث عدمنا الدليل المانع منه وليس في السمع ما يمنع منه أيضاً.

(٤) في «أ»: يشترط فيه، وفي «ب»: يشترط.

(٥) في «ب» و«ج»: آيات.

قلنا: هلّا منع ذلك من اختيار العاصي التوبة المسقطة للعقاب أو عظيم الطاعة، لأنّكم إنّما تمنعون بالظاهر اختيار العفو؛ ليسلم وقوع العقاب، وهذا بعينه قائم في التوبة وزيادة الثواب، فينبغي أن يقولوا: الظواهر تمنع من وقوعها. وقد فرغنا[١] ممّا يسأل[٢] على ذلك في «شرح الجمل» وفيما قلناه ههنا كفاية إنشاءالله.

فإن قيل: القول بجواز العفو يؤدّي إلى أنْ لا يقام حدّ ـ لا في السرقة ولا في الزنا ـ على أحد على وجه العقوبة، وذلك ينافي قوله تعالى: ﴿جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ﴾[٣] وقوله: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾[٤] فبيّن أنّه عذاب ونكال، ولو كان عقاباً لبطل ذلك.

قلنا: لا يُقطع أحد من السرّاق نكالاً على وجه القطع والثبات، بل إنّما نقطعه بشرط كونه مستحقّاً للعقاب، ومتى فرضنا العفو عنه قطعناه إمتحاناً. ولابدّ لكلّ أحد من ذلك؛ لأنّ شروط استحقاق العقاب ليست معلومة بالظاهر؛ لأنّه يحتاج أن يكون السارق عاقلاً، والشبهة مرتفعة، وأن يكون ثابتاً فيما بينه وبين اللّه تعالىٰ، وأن يكون الشهود صادقين أو إقراره صحيحاً؛ لأنّه متىٰ لم يحصل له ذلك أو بعضه فإنّما نقطعه إمتحاناً، وكذلك إذا فرضنا (حصول العفو، فإنّما نقطعه إمتحاناً، ومتى

ﭑ وفي «د» و«هـ»: آيات الوعيد.

(١) في «هـ»: فرّعنا.

(٢) في «د» و«هـ»: ما يسأل.

(٣) سورة المائدة: ٣٨.

(٤) سورة النور: ٢.

فرضنا)[١] حصول جميع الشرائط وإرتفاع العفو قطعناه عقوبة، فلابدّ من الشرط.

ولا يمكن القطع على إقامة الحدّ عقوبة على القطع والثبات، إلّا في الكفّار، وعلى ما بيّنّاه من بطلان التحابط ـ من كفره بعد إيمانه ـ فإنّه يدلّ على أنّ ما كان أظهره لم يكن إيماناً؛ لأنّه لو كان إيماناً لاستحقّ عليه الثواب الدائم، وإذا كفر استحقّ على كفره العقاب الدائم بالإجماع[٢]، وكان يجتمع الاستحقاقان، و ذلك خلاف الإجماع[٣]، فإذن[٤] عُلم بذلك أنّ ما أظهره لم يكن إيماناً.

ولا يمكن أن يقال: لم لا يجوز أن يقال إنّ ما أظهره من الكفر لم يكن كفراً، ليسلم له الإيمان؛ لأنّ إظهار الإيمان ليس بإيمان بلا خلاف[٥].

وفي أصحابنا[٦] من أجاز أن يكفر المؤمن كفراً لا يوافي به[٧]، وهذا ليس

---

(١) بين القوسين لم يرد في «د».

(٢) انظر: المسلك في أصول الدين: ١١٩، كشف المراد: ٥٦١، تمهيد الأوائل: ٤٠٢ ـ ٤٠٣.

(٣) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٣٧٦. قال: الإجماع على أن الكافر لا يجوز ان ينتفع بشيء بعد لعنه، وإجماع على أنّ الكافر لا ينتفع في حالة معاقبته.

(٤) في النسخ: فإذا.

(٥) في «د» و«هـ» زيادة: واظهار الكفر اختيار كفر بلا خلاف.

(٦) أبناء نوبخت.

انظر: أوائل المقالات: ٨٣، القول بالموافاة.

(٧) وهذا ما يعبّر عنه في علم الكلام بـ«الموافاة»، ومجمل القول فيه: أنّه لا خلاف في أنّ المؤمن بعد اتّصافه بالايمان الحقيقي في الواقع وفي نفس الأمر لا يمكن أن يكفر مادام الوصف.

إنّما الخلاف في أنّه هل يمكن زواله بطريان ضدّ له أم لا؟ ذهب المعتزلة، وابناء نوبخت إلى جواز ذلك بل وقوعه، وذهب بعض إلى عدم جواز زوال الايمان الحقيقي بضدّ أو غيره، وهو مذهب

ﷺ

بصحيح؛ لأنّ هذا يؤدّي إلى تجويز أن يكون من الكفّار المرتدّين مَن يستحقّ نهاية التعظيم والتبجيل بما كان أظهره من الإيمان، وذلك خلاف الإجماع.

فإذن، الصحيح أنّ المؤمن لا يكفر أصلاً، لاكفراً يوافي به، ولاكفراً لا يوافي به، فأمّا الكافر فإنّه يجوز أن يؤمن؛ لأنّ الإيمان يُسقط عقاب الكفر إجماعاً، سواء قلنا أنّه دائم أو منقطع. ولا يحتاج أن يُقسّم بأن يقول: الكفر الذي يوافي به يستحقّ عليه العقاب المنقطع[1]؛ لأنّ مع حصول الإجماع على سقوط عقابه بالإيمان والتوبة من الكفر لا يحتاج إلى ذلك.

فإذا ثبت ذلك فقوله تعالىٰ: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا﴾[2] معناه: إنّ الذين أظهروا الإيمان ثمَّ كفروا، وجاز[3] أن يسمّى مَن أظهر الإيمان مؤمناً كما قال: ﴿فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ﴾[4] يعني: مَن أظهر الإيمان منهنّ، وقوله: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾[5] يعني: على الظاهر.

فعلى هذا مَن أظهر (الكفر أو الفسق مختاراً بلا تقيّة، ولا أمر يحتمل التأويل،

المفيد والمرتضىٰ والمصنّف. وعليه فإنّ من مات على الكفر باللّه تعالىٰ فإنّه لم يؤمن به وقتاً من الأوقات.

انظر: أوائل المقالات: ٨٣، رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ٣٣٦.

(١) في «ج»: الدائم المنقطع.

(٢) سورة النساء: ١٣٧.

(٣) في «هـ»: جاز.

(٤) سورة الممتحنة: ١٠.

(٥) سورة النساء: ٩٢.

قطعنا على كونه كافراً وفاسقاً[1]، وليس كذلك من أظهر)[2] الإيمان أو الطاعة؛ لأنّه يجوز أن يكون باطنه بخلافه.

وإذا ثبت ذلك، فكلّ مَن كان مظهراً للكفر قطعنا على ثبوت عقابه، وإن كان فاسقاً مصرّاً قطعنا على ارتفاع التوبة عنه، وجوّزنا أن يكون اللّه تعالىٰ أسقط عقابه تفضّلاً، وإن لم نقطع به ونذمّه عليه بشرط عدم العفو. ومتى غاب عنّا مَن قطعنا على عقابه وذمّه من الكفّار، فإنّا نذمّه بشرط عدم التوبة وعدم العفو، (ومَن غاب من الفسّاق نذمّه بشرط عدم التوبة وعدم العفو)[3]، وبشرط[4] الأمرين في خبره.

وليس ههنا مَن يُقطع على ثبوت ثوابه بإظهار الإيمان والطاعة، إلّا مَن دلّ الدليل على عصمته، وأمِنّا فعل القبيح والإخلال بالواجب من جهته.

---

(١) في «أ» و«ب» و«ج»: كافراً فاسقاً.

(٢) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٣) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٤) في «ج»: ونشترط.

فصل

في ذكر أحكام المكلّفين في القبر والموقف والحساب وغير ذلك ممّا يتعلّق بالوعيد

أجمعت الأمّة على عذاب القبر لا يختلفون فيه[١]، وما يحكى عن ضرار بن عمرو[٢] من الخلاف فيه لا يعتدّ به[٣]؛ لأنّه سبقه[٤] الإجماع وقد تأخّر عنه.

واختلفوا في وقت عذاب القبر، فقال جمهور الأمّة من أصحاب الحديث: إنّه حين الدفن[٥]، وقال قوم: يجوز أن يكون قُرب قيام الساعة[٦].

والظواهر لا يمكن الاستدلال بها على ثبوت عذاب القبر؛ لأنّها محتملة، نحو

---

(١) انظر: المسلك في أصول الدين: ١٣٨، كشف المراد: ٥٧٥، الإبانة ١: ٢٤٧، رسالة أهل الثغر: ٢٧٩، المواقف ٣: ٥١٨.

(٢) من مشايخ المعتزلة، تقدمت ترجمته.

(٣) انظر: المسلك في أصول الدين: ١٣٨، كشف المراد: ٥٧٥، الفصل في الملل ٤: ٥٥، المواقف ٥١٨:٣ وقال: أنكره مطلقاً ضرار بن عمرو وبشر المريسي وأكثر المتأخّرين من المعتزلة.

(٤) في «أ»: ينفيه.

(٥) انظر: الإعتقادات للصدوق: ٥٨، المسائل السروية: ٦٢، رسالة أهل الثغر: ٢٧٩. وهو ظاهر الروايات، كروايات المسائلة في القبر وغيرها، وللبيهقي مصنف في إثبات عذاب القبر على طريقة المحدثين.

(٦) انظر: تفسير الطبري ٢٧: ٤٩ بسنده عن ابن عباس قال: عذاب القبر قبل عذاب يوم القيامة.

قوله تعالىٰ: ﴿رَبَّنَا أَمَتَّنَا اثْنَتَيْنِ وَأَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ﴾[١] وغير ذلك، وقد بيّنّا القول فيها في «شرح الجمل».

وأنكر قوم عذاب القبر، فقالوا: هو محال[٢]. ومنهم من قال: هو قبيح[٣].

وقولهما يبطل بحصول الإجماع على ثبوته، وأنّه واقع، وذلك يدلّ على جوازه وحسنه.

وأيضاً فالميّت إذا أعيد حيّاً جاز أن يعاقب فلا وجه لإحالته، فأمّا من أحاله فربّما ظنّ أنّه يعاقب وهو ميّت، وهذا لا يقوله أحد[٤].

وأمّا ضيق القبر عن العقاب فإنّه يجوز أن يوسّعه اللّه تعالىٰ حتّى يمكن ذلك، و إن كان المتولّي لذلك الملائكة فلا يحتاجون إلى سعة موضع.

وإذا كان العقاب مستحقّاً فإنّه يجوز أن يكون في تقديم بعضه مصلحة للمكلّفين من البشر والملائكة، فيقدّم منه بعضه في الدنيا كالحدود[٥]، وبعضه في

---

(١) سورة غافر: ١١.

(٢) أنكره ضرار بن عمرو الضبي وبشر المريسي وأكثر المتأخّرين من المعتزلة والخوارج.

انظر: كشف المراد: ٥٧٥، الغنية في أصول الدين: ١٦٣، الفصل في الملل ٤: ٥٥ ـ ٥٦، المواقف ٣: ٥١٨.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة.

(٤) قال القاضي الإيجي: وأمّا ما ذهب إليه الصالحي من المعتزلة وابن جرير الطبري وطائفة من الكرّامية من تجويز ذلك التعذيب على الموتى من غير إحياء فخروج عن المعقول.

انظر: المواقف ٣: ٥١٩. وهو ظاهر ابن حزم كما في الفصل في الملل ٤: ٥٦.

(٥) روى الكليني بسنده عن حمران قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل أقيم عليه الحد في الدنيا أيعاقب في الآخرة؟ فقال اللّه أكرم من ذلك.

القبر لما في الإخبار به من المصلحة في دار التكليف.

ومتى قالوا: لا حال ينبش فيها الميت إلّا ويوجد على ما هو عليه. فأمّا مَن قال ليس لعذاب القبر وقت فلا يلزمه ذلك، ومَن قال هو عقيب الدفن يقول: لا يمتنع أن لا يعقل إذا أردنا نبش القبر لما فيه من المصلحة.

ومتى قيل: لو عوقب لوجب أن يكون عاقلاً قادراً على الكلام، فكان يسمع كلامه.

قلنا: كمال العقل لابدّ منه، ولا يجب أن يكون قادراً على الكلام، إمّا بأن لا يكون فيه قدرة أصلاً أو يكون ممنوعاً منه.

وأمّا الملكان النازلان عليه فإنّما سُمّيا منكراً ونكيراً إشتقاقاً من استنكار المعاقَب لفعلهما أو نفوره عنهما، وليس بمشتقّ من الإنكار[1].

وأمّا المحاسبة والمسائلة في الموقف ـ وإن كان اللّه تعالىٰ عالماً بأحوالهم لأنّه عالم لنفسه ـ لا يمتنع أن يكون في تقديمه غرض؛ لأنّ بالمحاسبة والمسائلة وشهادة الجوارح ظهور الفرق بين أهل الجنّة والنار، وتمييز بعضهم عن بعض، فيبشّر بذلك أهل الجنّة، ويكثر بذلك نفعهم، ويكون لنا في العلم به مصلحة في دار

وروى الترمذي عن عليعليه‌السلام عن رسول اللهصلى‌الله‌عليه‌وآله قال: اللّه أعدل من أن يثني على عبده العقوبة في الآخرة.

انظر: الكافي للكليني ٧: ٢٦٥ /٢٧، سنن الترمذي ٥: ٢٦٢٦/١٦.

(١) هذا جواب من المصنّف على بعض المعتزلة، حيث أنكر الجبّائي وابنه والبلخي تسمية الملكين منكراً ونكيراً، وقالوا: إنّ المنكر ما يصدر من الكافر عند تلجلجه إذا سئل، والنكير إنما هو تقريع الملكين له.

انظر: المواقف ٣: ٥١٨، شرح المواقف ٨: ٣١٧.

التكليف، والإجماع حاصل على المحاسبة[١]، والقرآن يشهد به لقوله تعالىٰ: ﴿وَكَفىٰ بِنٰا حٰاسِبِينَ﴾[٢].

وكذلك شهادة الجوارح ونشر الصحف مجمع عليه[٣]، والقرآن شاهد به[٤]، لكنّ المسائلة وإن كانت عامّة فهي على المؤمنين سهلة، وعلى الكافرين صعبة، لما فيها من التبكيت[٥] والمناقشة.

وأمّا كيفية شهادة الجوارح، فقال قوم: ينشئها[٦] اللّه بينة حتّىٰ تشهد.

وقيل: إنّ اللّه تعالىٰ يفعل فيها الشهادة. وإضافتها[٧] إلى الجوارح مجاز، وكلا الأمرين مجاز.

وقيل: إنّ الشاهد هو العاصي نفسه، يشهد على نفسه بما فعله، ويقرّ به، ويكون ذلك حقيقة.

---

(١) انظر: المواقف ٣: ٥٢٤.

(٢) سورة الأنبياء: ٤٧.

(٣) انظر: المواقف ٣: ٥٢٤.

(٤) كقوله تعالىٰ: ﴿يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سورة النور: ٢٤.

وقوله تعالىٰ: ﴿حَتّٰى إِذٰا مٰا جٰاؤُهٰا شَهِدَ عَلَيْهِمْ سَمْعُهُمْ وَأَبْصٰارُهُمْ وَجُلُودُهُمْ بِمٰا كٰانُوا يَعْمَلُونَ﴾ سورة فصلت: ٢٠.

وقوله تعالىٰ: ﴿وَإِذَا الصُّحُفُ نُشِرَتْ﴾ سورة التكوير: ١٠.

(٥) التبكيت: التقريع والتوبيخ، وبكته بالحجّة أي غلبه، وبكته استقبله بما يكره.

انظر الصحاح ١: ٢٤٤، لسان العرب ٢: ١١.

(٦) في «د» و«هـ»: يبينها.

(٧) في «ج» و«د»: وأضافها.

وقيل: إنّه تظهر منها[١] أمارة تدلّ على الفرق بين العاصي والمطيع، وكلّ ذلك جائز[٢].

وأمّا الميزان، فقال قوم: إنّه عبارة عن العدل، والتسوية، والقسمة الصحيحة، كما يقولون: كلام فلان موزون، وأفعاله موزونة[٣]. وهذا وجه حَسن يليق بفصاحة الكلام.

وقال قوم: المراد به الميزان ذو[٤] الكفّتين، وإنّ الأعمال وإن لم يصح وزنها فالصحف التي فيها هذه الأعمال يصحّ وزنها[٥].

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: فيها.

(٢) انظر الأقول في كيفيّة شهادة الجوارح في: تفسير التبيان ٩: ١١٧، تفسير مجمع البيان ٨: ٢٨٥ و٩: ١٥، مقالات الإسلاميين: ٦٠٥.

(٣) عن مجاهد، والضحاك، وهو قول البلخي من المعتزلة. والظاهر أنّه قول جماعة المعتزلة، قال القاضي الايجي: وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلّا أنّ منهم من أحاله عقلاً ومنهم من جوّزه ولم يحكم بثبوته كالعلّاف وابن المعتمر فقالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً، لا على آلة الوزن الحقيقي لأنّ الأعمال أعراض فلا يمكن وزنها إذ لا توصف الأعراض بالخفّة والثقل بل هما مختصّان بالجواهر.

انظر: تفسير مجمع البيان ٤: ٢٢٠، المواقف ٣: ٥٢٥ ـ ٥٢٦، شرح المواقف ٨: ٣٢١، تفسير القرطبي ٧: ١٦٥.

(٤) في «هـ»: (و) بدل (ذو).

(٥) عن ابن عباس، وابن عمر، والحسن، وجماعة.

انظر: تفسير مجمع البيان ٤: ٢٢٠، تفسير القرطبي ٧: ١٦٥.

وقيل: إنّه يجعل النور في إحدى الكفّتين، والظلمة في الأخرى[١].

ويكون لنا في الإخبار عن ذلك مصلحة في التكليف.

وأمّا الصراط، فقال قوم: إنّه طريق أهل الجنّة والنار، وإنّه يتّسع[٢] لأهل الجنّة، ويتسهّل لهم سلوكه، ويضيق على أهل النار ويشقّ عليهم سلوكه[٣].

وقال آخرون: المراد به الحجج والأدلّة المفرّقة بين أهل الجنّة والنار المميّزة بينهم[٤].

فأمّا أهل الآخرة فالتكليف عن جميعهم زائل، مثابين كانوا أو معاقبين، وإنّما كان كذلك لأنّهم لو كانوا مكلّفين لجاز منهم وقوع التوبة فيسقط عقابهم، وذلك يمنع منه الإجماع، ويمنع أيضاً من استحقاق ثواب أو عقاب؛ لإجماعهم على أنّه

---

(١) انظر: تفسير مجمع البيان ٤: ٢٢٠، ذكر قولين قريبين من هذا، الأول لابن عباس والأخر للجبائي.

(٢) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: يتسهل.

(٣) انظر: الاعتقادات للصدوق: ٧٠، أوائل المقالات: ٧٩، الكافي للحلبي: ٤٩٥، المواقف ٣: ٥٢٥.

قال القاضي الايجي في المواقف: وأنكره أكثر المعتزلة، وتردّد قول الجبّائي فيه نفياً وإثباتاً، فنفاه تارة وأثبته أخرى، وذهب أبو الهذيل العلّاف وبشر بن المعتمر إلى جوازه دون الحكم بوقوعه.

(٤) روى الصدوق في معاني الأخبار: ٣٢ بسنده عن المفضّل بن عمر قال: سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الصراط. فقال: هو الطريق إلى معرفة الله عز وجل، وهما صراطان: صراط في الدنيا، وصراط في الآخرة، وأما الصراط الذي في الدنيا فهو الإمام المفترض الطاعة، من عرفه في الدنيا واقتدى بهداه مرَّ على الصراط الذي هو جسر جهنم في الآخرة، ومن لم يعرفه في الدنيا زلّت قدمه عن الصراط في الآخرة فتردى به في نار جهنّم.

أنظر أيضاً: تفسير مجمع البيان ١: ٦٦ معنى الصراط.

ليس بدار استحقاق[١]؛ ولأنّ من شأن الثواب أن يكون خالصاً صافياً من أنـواع الشوب والكدر، والتكليف ينافي ذلك.

فعلى هذا قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا﴾[٢] صورته صورة الأمر، والمراد به الإباحة المحضة.

وقال قوم: إنّه أمر يزيد[٣] في سرورهم إذا علموا أنّ اللّه يريد منهم ذلك، إلّا أنّهم لا يختلفون أنّ ذلك ليس على وجه التكليف، وأنّه لا مشقّة عليهم في ذلك[٤].

وأمّا شكرهم لنعم اللّه تعالىٰ، فما[٥] يرجع إلى الإعتقاد فهم مضطرّون إليه؛ لأنّ معارفهم ضروريّة فهي خارجة عن التكليف. وما يرجع إلى اللسان فيجوز أن يكون لأهل الجنّة فيه سرور[٦].

ومعارف أهل الآخرة ضرورة، وهم ملجأون إلى أن لا يفعلوا القبيح[٧]، ولابدّ

---

(١) أنظر: الكافي للحلبي: ٤٩٨.

(٢) سورة الطور: ١٩، الحاقة: ٢٤، المرسلات: ٤٣.

(٣) في جميع النسخ: لايزيد.

والصواب ما أثبتناه، بقرينة قول المصنّف في تفسير التبيان ١٠: ١٠٢، قال: وقال قوم إنّه أمر على الحقيقة لأنّ اللّه يريد من أهل الجنّة الأكل والشرب لما في ذلك من زيادة السرور إذا علموا ذلك.

وبقرينة قول السيّد المرتضىٰ في الرسائل ٢: ١٤٠، قال: فقيل أيضاً إنّه أمر وإنّه تعالىٰ أراد من أهل الجنّة الأكل والشرب على سبيل الزيادة في ملاذهم وسرورهم لا على سبيل التكليف.

(٤) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ١٤٠، الكافي للحلبي: ٤٩٨، تفسير التبيان ١٠: ١٠٢.

(٥) في النسخ: ممّا.

(٦) أنظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ١٤١، الكافي للحلبي: ٤٩٩.

(٧) هذا شروع من المصنّف في الجواب على ما ذهب إليه أبو الهذيل العلّاف من المعتزلة،

أن يعرفوا اللّه تعالىٰ؛ لأنّ المثاب لابدّ أن يعلم أنّ الثواب واصل إليه على الوجه الذي يستحقّه، ولا يصحّ ذلك إلّا مع كمال العقل، والمعرفة باللّه تعالىٰ وحكمته، ليعلم أنّ ما فعله به هو الذي استحقّه.

والقول في المعاقب مثله؛ لأنّ من شرط الثواب أن يصل إلى مستحقّه مع الإعظام والإكرام من فاعل الثواب، لأنّ الإعظام من غير فاعل الثواب لا يؤثّر فيه، والإعظام لا يُعلم إلّا مع القصد إلى التعظيم، ولا يجوز أن يعلم قصده مَن لا يعلمه. وكذلك القول في العقاب، ووصوله[1] على سبيل الإستخفاف[2] والإهانة.

ولأنّ المثاب يجب أن يعلم أنّ ما فُعل به يستحقّه، ومتى لم يعلم ذلك جوّز أن يكون تفضّلاً فيعتقده، فيكون معرضاً للجهل[3]، وكذلك لا يتمّ إلّا بعد معرفة اللّه.

وكذلك أهل النار، متىٰ لم يعلموا أنّ ما يصل إليهم يستحقّونه جوّزوا أن يكون ظلماً، فربّما اعتقدوه كذلك، فيكونون معرّضين للجهل، وذلك لا يجوز.

ولقائل أن يقول: العاقل يعلم قبح اعتقادٍ لا يأمن كونه جهلاً، فهو إذا لم يعلم الثواب مستحقّاً أو العقاب وجب عليه التوقف ولا يقدم.

فإذا وجبت معرفة اللّه تعالىٰ فلا يخلو أن يعرفه ضرورة، أو يكون عن نظر مختاراً، أو ملجأ إلى فعله، أو تذكر نظر، أو بأن يلجأ الفاعل إلى نفس المعرفة من

☜ حيث ذهب إلى أنّ أهل الآخرة مضطرّون إلى أفعالهم، وسيأتي قوله وتفصيل الجواب من المصنّف قريباً.

أنظر أيضاً: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ١٤١، الكافي للحلبي: ٥٠٠.

(١) في «هـ»: حصوله.

(٢) في «د» و «هـ»: الاستحقاق.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: لجهل.

غير تقدّم نظر [١].

ولا يجوز أن تكون واقعة عن نظر مبتدأ؛ لأنّ ذلك تكليف ومشقّة، وقد بيّنّا أنّه ليس هناك تكليف [٢].

ولا يجوز أن يكونوا ملجئين إلى النظر؛ لأنّ الإلجاء إلى النظر مع إمكان الإلجاء إلى المعرفة عبث، ولأنّ ذلك أيضاً فيه مشقّة.

وما يمنع من الإلجاء إلى نفس المعرفة يمنع من الإلجاء إلى سبب المعرفة.

ولا يجوز أن يقع عن تذكر نظر؛ لأنّ المتذكّر يجوز أن تدخل عليه شبهة فليزمه حلّها، وفي ذلك رجوع إلى التكليف الذي بيّنّا فساده.

وليس لأحد أن يقول: إنّ الشبهات لا تعترض [٣] في الآخرة مع مشاهدة تلك الآيات والأحوال، وذلك أنّ جميع ذلك لا يمنع من دخول الشبهة، وأن تكون المعرفة مكتسبة، كما أنّ من شاهد المعجزات لم يمنع من ذلك في دار الدنيا.

ولا يجوز أن يقع الإلجاء إلى نفس المعرفة؛ لأنَّ الإلجاء إلى أفعال القلوب التي لا يعلمها إلّا اللّه تعالىٰ لا يجوز أن يقع إلّا من اللّه، وإذا وجب أن يكون الملجأ إلى العلم عارفاً باللّه فقد استغنى [٤] بتقدّم المعرفة عن الإلجاء إليها.

وقد قيل: إنّ الإلجاء إلى العلم إنّما يكون بأن يعلم أنّه متىٰ خاف اعتقاداً غيرَه

---

(١) مراد المصنّف هنا من التفريع في الجواب، هو إثبات أنّ معرفة أهل الآخرة هي معرفة ضروريّة. وهو ما تقدّم قبل قليل من قوله: ومعارف أهل الآخرة ضرورة.

(٢) تقدّم عند قول المصنّف: فأمّا أهل الآخرة فالتكليف عن جميعهم زائل... لاجماعهم على أنّه ليس بدار استحقاق.

(٣) إنّ: لم ترد في «ج». والعبارة بتقديم وتأخير: لا تعترض الشبهات.

(٤) في «هـ»: استعصى.

مُنع منه، فإقدامه على الاعتقاد الذي وصفنا حاله لا يكون لأجله الاعتقاد علماً، فلم يبق من الأقسام إلّا أن تكون المعرفة ضرورية.

ولا يجوز أن يكون أهل الآخرة مضطرّين إلى أفعالهم، على ما يحكى[١] عن أبي الهذيل[٢]؛ لأنّ الإضطرار إلى الأفعال ينقص من لذتها؛ لأنّ التخيير في الأفعال أبلغ في اللذّة[٣] والسرور.

وأيضاً فإنّ الترغيب في الثواب (هو[٤] على الوجه المألوف، وذلك يكون مع التخير في الأفعال، وإذا ثبت ذلك في المثاب)[٥] وجب مثله في المعاقب؛ لأنّ أحداً لا يفرّق بينهما.

على أنّ اللّه تعالىٰ أخبر بأنّهم يأكلون، ويشربون، ويفعلون، فأضاف الفعل إليهم، وذلك يوجب اختيارهم[٦]، وقال: ﴿وَفَٰاكِهَةٍ مِمَّا يَتَخَيَّرُونَ﴾[٧] وذلك صريح بما قلناه.

---

(١) نسبه إليه السيّد المرتضىٰ على نحو الجزم لا على نحو الحكاية.

أنظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ١٤١.

(٢) محمّد بن الهذيل بن عبيد اللّه العبدي البصري، أبو الهذيل العلّاف، شيخ المعتزلة، أخذ الإعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء الغزّال، له جماعة يقال لهم: الهذيلية. مات بسامراء في سنة ٢٣٥ هـ.

انظر: تاريخ بغداد، ٤: ١٣٦، الفرق بين الفرق: ١٠٢، سير أعلام النبلاء ١٠: ٥٤٢.

(٣) في «د» و«هـ»: باب اللذّة.

(٤) هو: لم ترد في «ب».

(٥) بين القوسين لم يرد في «أ».

(٦) في «أ» و«ب»: إختياره.

(٧) سورة الواقعة: ٢٠.

فإذا ثبت أنّهم مخيّرون، ولم يجز أن يكونوا مكلّفين كما مضى، فهم ملجأون إلى ترك القبيح، بأن يخلق اللّه فيهم العلم بأنّهم متىٰ راموا القبيح منعوا منه.

ويمكن أن يقع الإلجاء بأن يعلمهم اللّه بأنّهم مستغنون بالحَسَن عن القبيح، فلا يكون لهم داع إلى فعل القبيح ملجيء؛ وذلك لأنّ الإلجاء لا يجوز إلّا على مَن يجوز عليه المنافع والمضارّ، وإذا لم يجز على القديم لم يصح منه[1] معنى الإلجاء[2].

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: فيه.

(٢) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ١٤٣.

فصل

في الإيمان والأحكام

الإيمان: هو التصديق بالقلب، ولا اعتبار بما يجري على اللسان.

وكلّ من كان عارفاً باللّه تعالىٰ ونبيّه ﷺ، وبما أوجب اللّه عليه معرفته، مقرّاً بذلك مصدّقاً به فهو مؤمن.

والكفر نقيض ذلك، وهو: الجحود بالقلب دون اللسان بما أوجب اللّه تعالىٰ عليه المعرفة به، ويُعلم بدليل شرعي أنّه يستحقّ العقاب الدائم الكثير.

وفي المرجئة[1] من قال: الايمان هو التصديق باللسان خاصّة[2]، وكذلك الكفر هو الجحود باللسان[3]، والفسق هو كلّ ما خرج به عن طاعة اللّه تعالىٰ إلى

---

(١) المرجئة: من الإرجاء بمعنى التأخير، لقّبوا به لأنّهم يقولون بتأخير حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، أو لأنّهم قالوا بتأخير العمل عن النية والاعتقاد في الرتبة، وقيل: من الرجاء، لأنّهم يقولون: لا تضرّ مع الإيمان معصية كما لا تنفع مع الكفر طاعة.

والمرجئة ينقسمون إلى فرق عدّة مذكورة في كتب الملل مفصّلاً.

أنظر: مقالات الإسلاميين: ١٣٢، الفرق بين الفرق: ١٩٠ ـ ١٩٥، الملل والنحل ١: ١٣٩ ـ ١٤٥، شرح المواقف ٨: ٣٩٦.

(٢) هو قول غيلان ومحمّد بن كرّام وأصحابه.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١٣٧ و١٤١، الفرق بين الفرق: ١٩٤.

(٣) هو قول محمّد بن كرّام وأصحابه.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١٤٣.

معصيته، سواء كان صغيراً أو كبيراً[١].

ومنهم مَن ذهب إلى أنّ الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان معاً[٢]، والكفر هو الجحود بهما[٣].

وفي أصحابنا من قال: الإيمان هو التصديق بالقلب واللسان والعمل بالجوارح[٤]، وعليه دلّت كثير من أخبارنا المرويّة عن الأئمّة عليهم السلام[٥].

وقالت المعتزلة[٦]: الإيمان اسم للطاعات، ومنهم مَن جعل النوافل

---

(١) اتّفقت الإماميّة على أنّ مرتكب الكبيرة من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام وان كان فاسقاً بما فعله، فالفاسق مؤمن لوجود حدّه فيه.

ووافقهم على ذلك المرجئة واصحاب الحديث وجماعة الأشعرية، وقالت المعتزلة: إن الفاسق لا مؤمن ولا كافر. وقالت الخوارج: إنّه كافر. وقالت الزيديّة: إنّه كافر نعمة.

انظر: أوائل المقالات: ٤٧، كشف المراد: ٥٧٧ ـ ٥٧٨، قواعد المرام: ١٧١ ـ ١٧٢، مقالات الإسلاميين: ٢٦٩.

(٢) هو قول بشر المريسي وابن الراوندي، ومختار نصير الدين الطوسي في تجريد الإعتقاد.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١٤٠، الفرق بين الفرق: ١٩٣، الملل والنحل ١: ١٤٤، كشف المراد: ٥٧٧.

(٣) انظر: مقالات الإسلاميين: ١٤٠ و١٤٢، الفرق بين الفرق: ١٩٣، الملل والنحل ١: ١٤٤.

(٤) قال ابن ميثم: وهو قول أكثر السلف.

انظر: قواعد المرام: ١٧٠، المواقف ٣: ٥٣٣.

(٥) منها: ما رواه الصدوق في الخصال: ٢٣٩/١٨٧ عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: الإيمان معرفة بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان.

انظر أيضاً: الكافي للكليني ٢: ١/٢٧، أمالي الصدوق: ٤٠٥/٣٤٠، عيون أخبار الرضا عليه السلام ١: ١٧/٣١، و٢: ٤/٢٠٥، أمالي الطوسي: ٥٥١/٢٨٤.

(٦) المعتزلة: أصحاب واصل بن عطاء الغزّال، سمّيت بذلك حين اعتزل واصل مجلس الحسن

والفرائض من الإيمان[١]، ومنهم من قال: النوافل خارجة عن الإيمان[٢]. والإسلام والدين عندهم شيء واحد[٣].

والفسق عندهم عبارة عن كلّ معصية يستحقّ بها العقاب، والصغائر التى تقع عندهم مكفّرة لا تسمّى فسقاً، والكفر عندهم هو ما يستحقّ به عقاب عظيم وأجريت على فاعله أحكام مخصوصة، فمرتكب الكبيرة عندهم ليس بمؤمن ولا كافر، بل هو فاسق[٤].

وقالت الخوارج[٥] بقريب من قول المعتزلة، إلّا أنّهم يسمّون الكبائر كلّها

البصري، وذلك لمّا ظهر الخلاف في مرتكبي الكبائر في المسلمين، فقالت الخوارج بكفرهم، وقالت الجماعة بأنّهم مؤمنون وإن فسقوا، فخرج واصل عن قول الفريقين وقال: إنّ الفاسق لا مؤمن ولا كافر وفسقه منزلة بين المنزلتين، الإيمان والكفر. ثمّ انظم إليه عمرو بن عبيد وجماعة فقيل لهم المعتزلة، ولأتباعهما معتزلي، ثمّ صارت المعتزلة فرقاً وطوائف كثيرة.

انظر: التعريفات: ٢٨٢، الفرق بين الفرق: ٩٨، الملل والنحل ١: ٤٨، الأنساب ٥: ٣٣٨، المواقف ٣: ٥٣٣.

(١) وهو قول العلّاف والقاضي عبد الجبّار.

انظر: المواقف ٣: ٥٣٣.

(٢) وهو قول الجبّائي وابنه وأكثر المعتزلة البصرية.

انظر: مقالات الإسلاميين: ٢٦٩، المواقف ٣: ٥٣٣.

(٣) انظر: أوائل المقالات: ٤٨، المواقف ٣: ٥٣٧.

(٤) انظر: مقالات الإسلاميين: ٢٦٨ ـ ٢٧٠، الملل والنحل ١: ٤٨.

(٥) الخوارج: هم الذين خرجوا على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يوم التحكيم بصفين، ورأسهم عبد الله بن الكوّاء، وعبد الله بن وهب الراسبي، وحرقوص بن زهير البجلي المعروف

كفراً[١]، ومنهم مَن يسمّيها شركاً[٢]، والفضيليّة[٣] منهم تسمّي كلّ معصية كفراً

بذي الثدية، ويطلق عليهم المحكّمة، واجتمعوا بحروراء فسمّوا بالحروريّة، ومنهم تفرّعت بقيّة فرق الخوارج كالأزارقة أصحاب نافع بن الأزرق، والنجدية أصحاب نجدة بن عامر، والصفرية أصحاب زياد بن الأصفر، والأباضية أصحاب عبد اللّه بن أباض، وبقيّة فرق الخوارج تفرّعت من الصفريّة.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١٠١، الملل والنحل ١: ١١٥ ـ ١٣٧.

(١) وهو قول عامّة فرق الخوارج.

انظر: الملل والنحل ١: ١١٥، شرح المقاصد ٢: ٢٥٨.

(٢) وهو قول الأزارقة والصفريّة من الخوارج، والصفريّة أتباع زياد بن الأصفر وهم القائلون بإمامة عمران بن حطان الناصبي.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١١٨، الفرق بين الفرق: ٧٠ و٩٧.

(٣) في «هـ»: الفضليّة. وكذا ضبطه الآمدي في «الإحكام». وضبطه ابن حزم في «الفصل في الملل» والفخر الرازي في «المحصول» و«عصمة الأنبياء» بـ«الفضيليّة».

وهم فرقة من الخوارج الصفريّة كما نصّ على ذلك ابن حزم، وهم يجوّزون الكفر على الأنبياء، لأنهم حكموا أنّ كلّ ذنب يوجد فهو كفر، مع تجويزهم صدور الذنب عن الأنبياء.

انظر: الفصل في الملل ٤: ١٤٥، الإحكام للآمدي ١: ١٧٠، المحصول ٣: ٢٢٦، عصمة الأنبياء: ٧.

تنبيه: يظهر من عبارة الأشعري في مقالات الإسلاميين: ٥١٤ أنّ «الفضليّة» فرقة من فرق المعتزلة، قال: وكلّ المعتزلة إلّا الفضليّة أصحاب فضل الرقاشي... إنتهىٰ والاستثناء من عموم المعتزلة يقتضي كونها منهم.

فلابدّ أن يكون ما في كتاب «الإحكام» للآمدي من اشتباه النسّاخ، وذلك لأنّه قرّر قولهم كما ذكره ابن حزم والفخر الرازي تماماً، إلّا أنّ فيه تسميتهم بـ«الفضليّة» بدل «الفضيليّة». والظاهر أنّ الصواب هو الثاني، لأنّ «الفضليّة» من فرق المعتزلة كما في المقالات للأشعري.

صغيرة كانت أو كبيرة[١].

والزيديّة[٢] مَن كان منهم على مذهب الناصر[٣] يسمّون الكبائر كفر

(١) انظر: المحصول ٣: ٢٢٦، عصمة الأنبياء: ٧، الإحكام للآمدي ١: ١٧٠.

(٢) الزيديّة: هم القائلون بإمامة زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، قالوا بذلك بعد خروجه بالسيف وشهادته. ولم يدّع زيد الإمامة، وخروجه كان على سبيل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا على سبيل الإمامة لنفسه، وحاشاه من ذلك.

قال الإمام الصادق عليه السلام: رحم اللّه عمّي زيداً إنّه دعا إلى الرضا من آل محمّد، ولو ظفر لوفى بما دعا إليه.

وقال الإمام الرضا عليه السلام: إنّ زيد بن علي لم يدّع ما ليس له بحقّ، وإنّه كان أتقى للّه من ذلك، إنّه قال: أدعوكم إلى الرضا من آل محمد صلى الله عليه وآله.

وقال ابنه يحيى: إنّ أبي كان أعقل من أن يدّعي ما ليس له بحقّ، وإنّما قال: أدعوكم إلى الرضا من آل محمّد، عنى بذلك عمّي جعفر.

انظر: عيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٥، كفاية الأثر: ٣٠٧، وسائل الشيعة ١٥: ٥٤، المجدي في أنساب الطالبين: ١٥٦ ـ ١٥٩.

(٣) الشريف الحسن بن علي بن الحسن بن عمر بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، أبو محمّد الأطروش، الملقّب بالناصر الكبير وصاحب الديلم، وهو جدّ الشريفين الرضي والمرتضىٰ من طرف أمّهما، ملك الديلم وطبرستان ونشر بها الإسلام قال الطبري: ولم ير الناس مثل عدل الأطروش ومن سيرته وإقامته الحقّ. مات بآمل طبرستان سنة ٣٠٤ هـ.

وهو من أعاظم علماء الإماميّة وإن قال بعض الزيديّة بإمامته. ذكره السيّد المرتضىٰ في «الناصريات» وأثنىٰ عليه وعلى فضله وعلمه وزهده وتقواه، وما ذكره إلّا مترحّماً ومترضيّاً عليه. وصرَّح النجاشي بأنه كان يعتقد الإمامة ـ يعني كان إماميّاً ـ بقرينة أنّه ذكر من كتبه كتابين في الإمامة كبير وصغير، وكتاب أنساب الأئمة ومواليدهم إلى صاحب الأمر عليه السلام، فكيف

نعمة[١]، والباقون يذهبون مذهب المعتزلة.

والذي يدلّ على ما قلناه أولاً:

هو أنّ الإيمان في اللغة هو التصديق[٢]، ولا يسمّون أفعال الجوارح إيماناً، ولا خلاف بينهم فيه، ويدلّ عليه أيضاً قولهم: فلان يؤمن بكذا وكذا، وفلان لا يؤمن بكذا، وقال تعالىٰ: ﴿يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ﴾[٣] وقال: ﴿وَمَا أَنْتَ بِمُؤْمِنٍ لَنَا﴾[٤] أي بمصدّق لنا، وإذا كان فائدة هذه اللفظة في اللغة ما قلناه وجب إطلاق ذلك عليها، إلّا أن يمنع مانع، ومن ادّعى الإنتقال فعليه الدلالة[٥]، وقد قال اللّه تعالىٰ: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾[٦] وقال: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ

يعتقد الإمامة لنفسه كما زعمه بعض الزيديّة؟

وترضّى عليه المصنّف في كتاب «الرجال» وعدّه من أصحاب الإمام الهادي عليه السلام.

وجزم الشيخ البهائي في رسالته في إثبات وجود الحجّة بكونه إمامي المذهب وأنّه بريء ممّا نسبته إليه الزيديّة بطبرستان. ملك الديلم وطبرستان ونشر بها الإسلام، قال الطبري: ولم ير الناس مثل عدل الأطروش وحسن سيرته وإقامته الحقّ.

انظر: الناصريات: ٦٣، رجال النجاشي: ٥٧، رجال الطوسي: ٣٨٥، الذريعة إلى تصانيف الشيعة ٢: ٣٠٨، تاريخ الطبري ٨: ٢٥٧.

(١) انظر أمالي المرتضىٰ ١: ١١٥، كشف المراد: ٥٧٨.

(٢) انظر كتاب العين ٨: ٣٨٩، الصحاح ٥: ٢٠٧١، لسان العرب ١٣: ٢١، شرح المقاصد ٢: ٢٥٠ المقام الثاني، شرح العقيدة الطحاوية: ٣٧٩.

(٣) سورة النساء: ٥١.

(٤) سورة يوسف: ١٧.

(٥) وذلك لأنّ النقل خلاف الأصل فلا يصار إليه إلّا بدليل.

(٦) سورة الشعراء: ١٩٥.

قَوْمِهِ﴾[١] وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[٢] وقال: ﴿أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾[٣] وكل ذلك يقتضي حمل هذه اللفظة على مقتضى اللغة.

وليس إذا كان ههنا ألفاظ منتقلة وجب أن يحكم في جميع الألفاظ بذلك، وإنّما ينتقل ـ عمّا ينتقل عنه ـ بدليل يوجب ذلك. وإن كان في المرجئة مَن قال ليس ههنا لفظ منتقل، ولا يحتاج إلى ذلك[٤].

ولا يلزمنا أن نسمّي كلّ مصدّق مؤمناً؛ لأنّا إنّما نطلق ذلك على مَن صدّق بجميع ما أوجبه اللّه عليه، والإجماع مانع من تسمية من صدّق بالجبت والطاغوت مؤمناً، فمنعنا ذلك بالدليل، وخصّصنا موجب اللغة، وجرى ذلك مجرى تخصيص العرف لفظ «الدابّة» ببهيمة مخصوصة، وإن كان موجب اللغة يقتضي تسمية كلّ ما دبّ دابّة، ويكون ذلك تخصيصاً لا نقلاً، فعلى موجب هذا يلزم مَن ادّعى انتقال هذه اللفظة إلى أفعال الجوارح أن يدلّ عليه.

وليس لأحد أن يقول: إنّ العرف لا يعرف التصديق فيه إلّا بالقول، فكيف حملتموه على ما يخصّ[٥] القلب؟.

قلنا: العرف يعرف بالتصديق باللسان[٦] والقلب؛ لأنهم يصفون الأخرس بأنّه مؤمن، وكذلك الساكت، ويقولون: فلان يصدق بكذا، وفلان لا يصدق، ويريدون

---

(١) سورة إبراهيم: ٤.

(٢) سورة يوسف: ٢.

(٣) سورة طه: ١١٣.

(٤) انظر: تمهيد الأوائل: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، المواقف ٣: ٥٣٥، شرح المقاصد ٢: ٢٥٠ المقام الثاني.

(٥) في «ج» و«د» و«هـ»: يختص.

(٦) في «أ» و«ب» و«ج»: واللسان.

ما يرجع إلى القلب، فلم نخرج بما قلناه عن موجب اللغة.

وإنّما منعنا إطلاقه في المصدّق باللسان أنّه لو جاز ذلك لوجب تسميته بالإيمان وإن علم جحوده بالقلب، والإجماع مانع من ذلك.

فأمّا السجود للشمس فعندنا أنّه وإن لم يكن كفراً، فهو دلالة على الكفر، وأنّ فاعله ليس بمصدّق في القلب؛ لحصول الإجماع على أنّ فاعله كافر، ولم يجمعوا على أنَّ نفس السجود كفر؛ لأنّ فيه الخلاف[١]. وكلّما يسأل من نظائر ذلك فالجواب عنه ما قلناه.

واستدلّت المرجئة على أنّ الطاعات ليست إيماناً، أنّها لو كانت إيماناً لكانت كلّ معصية كفراً أو بعض كفر، ولو جاز أن يكون في الإيمان ما ليس تركه كفراً، جاز أن يكون في الكفر ما ليس تركه إيماناً[٢].

وأيضاً لو كانت كلّ طاعة إيماناً، لم يكن أحد كامل الإيمان، لا الأنبياء ولا غيرهم؛ لأنّهم يتركون كثيراً من النوافل بلا خلاف، وعندهم يتركون من الواجبات[٣] أيضاً ما يكون صغيراً[٤].

(١) قال به ابن الراوندي وبشر المريسي وأتباعه من المعتزلة. فالكلّ قالوا: إنّ السجود للشمس أو القمر ليس بكفر وإنما هو علم على الكفر، لأنّ اللّه بيّن لنا أنّه لا يسجد للشمس إلّا كافر. انظر: مقالات الإسلاميين: ١٤١، الملل والنحل ١: ١٤٤.

(٢) انظر شرح المقاصد ٢: ٢٥٥، وقرّره بلفظ آخر، قال: السابع: أنّه لو كان الإيمان إسماً للطاعات فإمّا يكون للجميع فيلزم انتفاؤه بانتفاء بعض الأعمال، وإمّا لكلّ عمل علىٰ حدة فيكون كلّ طاعة إيماناً على حدة، والمنتقل من طاعة إلى طاعة منتقلاً من دين إلى دين.

(٣) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: الواجب.

(٤) انظر: الفصل في الملل ٤: ٢، المواقف ٣: ٤٢٥ ـ ٤٣٠ تفصيل وبيان لعقائد العامّة في صدور

وأيضاً قال اللّه تعالىٰ: ﴿الَّـذينَ آمَـنُوا وَلَـمْ يَـلْبِسُوا إيـمانَهُمْ بِـظُلْمٍ﴾[١] وقـال: ﴿وَالَّذينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهاجِرُوا ما لَكُمْ مِنْ وَلايَتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾[٢] وقال: ﴿وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصّالِحاتِ﴾[٣]، وذلك يدلّ على أنّه يكون مؤمناً وإن لم يعمل الصالحات من أفعال الجوارح، والمعتمد ما قدّمناه، وما يتعلّق به المخالف قد بيّنّاه فـي «شـرح الجمل» فلا نطوّل بذكره ههنا.

وأمّا الكفر، فقد قلنا أنّه عند المرجئة من أفعال القلوب[٤]، وهو: جـحد مـا أوجب اللّه معرفته ممّا عليه دليل قاطع كالتوحيد، والعدل، والنبوّة وغير ذلك[٥].

وأمّا في اللغة: فهو الستر أو الجحود[٦].

وفي الشرع: عبارة عمّا يستحقّ به العقاب الدائم الكـثير، ويـلحق بـفاعله أحكام شرعية كمنع التوارث والتناكح.

والعلم بكون المعصية كفراً طريقه السمع، لا مجال للعقل فـيه؛ لأنّ مـقادير

الذنوب والمعاصي من الأنبياء عليهم السلام.

(١) سورة الأنعام: ٨٢.

(٢) سورة الأنفال: ٧٢.

(٣) سورة طه: ٧٥.

(٤) تقدّم تخريجه سابقاً في هذا الفصل فراجع.

ثمّ الظاهر أنّ المصنّف نظر إلى الأغلب من طوائف المرجئة، وإلّا فإنّ الكرّامية أتباع محمّد بن كرّام يقولون: إنّ الكفر باللّه هو التكذيب والانكار له باللسان، والكفر لا يكون إلّا باللسان دون غيره من الجوارح.

انظر مقالات الاسلاميين: ١٤١ و١٤٣.

(٥) انظر رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٨٠.

(٦) انظر العين ٥: ٣٥٦، الصحاح ٢: ٨٠٧، لسان العرب ٥: ١٤٤ و١٤٦. وأصل الكفر في اللغة: التغطية والستر، ومنه قول الشاعر: في ليلة كفر النجوم غمامها.

العقاب لا تعلم عقلاً.

وقد أجمعت الأمّة على أنّ الإخلال بمعرفة اللّه تعالىٰ وتوحيده وعدله، وجحد نبوّة رسله كفر، لا يخالف فيه إلّا أصحاب المعارف[١] الذين بيّنّا فساد قولهم[٢].

ولا فرق بين أن يكون شاكّاً في هذه الأشياء أو يكون معتقداً لما يقدح في حصولها؛ لأنّ الإخلال بالواجب يعمّ الكلّ.

فعلى هذا، المجبّرة[٣] والمشبّهة[٤] كفّار[٥]، وكذلك من قال بالصفات

---

(١) جاء في هامش شرح التجريد، عن هامش نسخة الأصل: الظاهر أنّ المراد بأصحاب المعارف الذين يقولون لا حاجة بنا إلى بعثة الأنبياء؛ لأنّ عقولنا مستقلّة بما يحتاج إليه في المعاش والمعاد.

انظر: كشف المراد: ٤٣٧.

(٢) تقدّم عند الكلام عن «العوض»، عند قول المصنّف: والعلم بوجوب النظر ضروري عام للعقلاء. وما قبله فراجع.

(٣) المجبّرة: هم الذين نفوا الفعل حقيقة عن العبد وأسندوه إلى اللّه تعالىٰ، وزعموا أنّه لا محدث للمحدثات المحسنات أو المقبّحات إلّا اللّه تعالىٰ.

انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ١٨٢ و٢٨٥، تقريب المعارف: ١٠٨.

(٤) المشبّهة: هم الذين يذهبون إلى أنّ اللّه جسم ويشبّهونه بخلقه، وامتنعوا في تأويل ما ورد في التنزيل من الصفات كالوجه واليدين والاستواء وغير ذلك، فأثبتوا له الجسميّة والوجه واليد والساق وجوّزوا رؤيته لأنه عندهم جسم، ولذا يقال لهم: المجسّمة، وهم الحشوية وجمهور الأشاعرة.

انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٨٥، نهج الحقّ وكشف الصدق: ٤٧، الملل والنحل ١: ١٠٣.

(٥) قال الشيخ المفيد رحمه الله: إنّ المجبّرة كفّار لا يعرفون اللّه عزّ وجل، ومن لا يعرف اللّه تعالىٰ فهو

لله

القديمة[١]؛ لأنّ اعتقادهم الفاسد في هذه الأشياء ينافي الإعتقاد الصحيح من المعرفة باللّه تعالىٰ، وعدله، وحكمته.

وأمّا الفسق، فهو في اللغة عبارة عن خروج الشيء إلى غيره[٢]، ولذلك يقولون: فسقت الرطبة إذا خرجت عن قشرها[٣]، وسمّيت الفأرة فويسقة من ذلك، لخروجها من جحرها[٤]، إلّا أنّه بالعرف صار متخصّصاً بالخروج من حُسن إلى قُبح.

وأمّا في عرف الشرع: فهو عندنا عبارة عن كلّ معصية، سواء كانت صغيرة أو كبيرة؛ لأنّ[٥] معاصي اللّه كلّها كبائر، وإنّما نسمّيها صغائر بالإضافة إلى ما هو أكبر

خارج من الإيمان، لاحق بأهل الكفر والطغيان، لا ينفعه عمل يرجو به القربة إلى اللّه تعالىٰ، ولا تصحّ منهم معرفة الأنبياء والأئمة عليهم السلام.

وحكم المصنّف بنجاسة المجبّرة والمشبّهة والمجسّمة.

انظر: المسائل السرويّة: ٦٩، المبسوط ١: ١٤.

(١) مراد المصنّف غير صفات الذات، التي هي عين ذاته كالعلم والقدرة والحياة.

ومراده من القائلين بالصفات القديمة هم الأشاعرة، فإنهم قالوا بقدم الكلام، فجعلوه من الصفات القديمة كالعلم والقدرة. وهو غير معقول؛ لأنّ الكلام غير المتكلم بالضرورة.

انظر: كشف المراد: ٣٢٥، الملل والنحل ١: ٩٥، غاية المرام للآمدي: ٨٨.

(٢) انظر لسان العرب ١٠: ٣٠٨.

(٣) انظر الصحاح ٤: ١٥٤٣، لسان العرب ١٠: ٣٠٨.

(٤) في «د»: من ثقبها، وفي «هـ»: من نقبها.

انظر النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٤٦.

(٥) في «ج» و«د» و«هـ»: ولأنّ.

منها، وهي كبيرة بالإضافة إلى ما هو أصغر منها[١].

وشبهة المعتزلة في أنّ المؤمن لا يسمّى به المصدّق[٢]، إن قالوا إنّه[٣] كان ينبغي أن لا يسمّى بعد إيمانه بزمان أنّه مؤمن، كما لا يسمّى بأنّه ضارب لما[٤] تقدّم

---

(١) هذا القول نسبه الطبرسي في التفسير إلى أصحابنا مطلقاً.

وقال الشهيد الثاني في المسالك: الكلام في أنّ الذنوب هل هي كلّها كبائر، أم تنقسم إلى كبائر وصغائر؟ وقد اختلف الأصحاب وغيرهم في ذلك، فذهب جماعة منهم المفيد، وابن البرّاج، وأبو الصلاح، وابن ادريس، والطبرسي ـ بل نسبه في التفسير إلى أصحابنا مطلقاً ـ إلى الأوّل، نظراً إلى اشتراكها في مخالفة أمره تعالىٰ ونهيه... وذهب المصنّف ـ الشهيد الأوّل ـ وأكثر المتأخّرين إلى الثاني عملاً بظاهر قوله تعالىٰ: ﴿**إِن تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ**﴾، دلّ بمفهومه على أنّ اجتناب بعض الذنوب ـ وهي الكبائر ـ يكفر السيئات، وهو يقتضي كونها غير الكبائر. إنتهىٰ.

وذهب جمهور العامّة إلى الثاني، والإسفراييني والجويني والقشيري وغيرهم إلى الأوّل.

وهناك أقوال أُخر في تقسيم الذنوب ومعنىٰ الصغائر والكبائر.

انظر: تفسير جوامع الجامع ١: ٣٩٢، مسالك الأفهام ١٤: ١٦٦، تفسير القرطبي ٥: ١٥٩، فتح الباري ١٠: ٣٤٣.

(٢) اتّفقت المعتزلة على أنّ الفاسق من المسلمين لا مؤمن ولا كافر، وأنّ فيه إيمان لا نسمّيه به مؤمناً. وزعم بعضهم أنّه يقال له آمن، ولا يقال له مؤمن وهو قول عبّاد، ولهم في ذلك أقوال أُخر.

انظر: مقالات الإسلاميين: ٢٧٠ و٢٧٤، الفرق بين الفرق: ٩٤، الملل والنحل ١: ٤٨، الفصل في الملل ٣: ١٢٨.

(٣) أنّه: لم ترد في «د» و«هـ».

(٤) في «ج» و«د»: بما.

من الضرب؛ لأنّ الأسماء المشتقّة إنّما تطلق في حال وقوع ما اشتقّت منه، باطلة.

لأنّا نقول: إنّ الإعتقاد بالقلب الذي هو الإيمان يتجدّد حالاً فحالاً؛ لأنّه لا يبقى، فما خرجنا عن طريقة الاشتقاق.

وقولهم: إنّه لو كان كذلك لوجب أن لا يسمّى مَن هو في مهلة النظر بأنّه مؤمن؛ لأنّه ما صدّق بالله ولا بصفاته[١]، فاسد.

لأنّ مَن هو في مهلة النظر قد صدّق بجميع ما وجب[٢] عليه في تلك الحال، فلذلك يسمّى مؤمناً.

ومتى قالوا: يلزم [أنّ][٣] كلّ مَن صدق ما قلتموه يسمّى مؤمناً، وإن لم يترك شيئاً من القبائح إلّا ارتكبه، ولا شيئاً من الواجبات إلّا تركه، وهذا شنيع من المقال.

قلنا: ذلك كقول المرجئة[٤]، غير أنّ الذي نختاره أن يُقيّد[٥] ذلك لئلّا يوهم، فنقول: هو مؤمن بتصديقه بجميع ما وجب عليه، فاسق بتركه ما يجب عليه من أفعال الجوارح، فيقيّد له الأمرين؛ لئلّا يوهم ارتفاع أحدهما إذا أطلقنا الآخر. وما يتعلّقون به من الظواهر تكلّمنا عليه في «شرح الجمل» لا نطوّل بذكره ههنا.

---

(١) انظر: الفرق بين الفرق: ١٠٦ و١١١.

(٢) في «ج» و«د»: ما يجب.

(٣) أنّ: لم ترد في النسخ.

(٤) لأنّ أكثر فرق المرجئة يقولون: إنّ الإيمان هو المعرفة أو التصديق، وأما العمل بالجوارح فليس بإيمان.

وإنّما سمّيت مرجئة لأنهم أخّروا العمل عن الإيمان.

انظر: مقالات الإسلاميين: ١٣٢، الفرق بين الفرق: ١٩٠.

(٥) في النسخ: يعقد. وما أثبتناه هو الصواب، بقرينة ما يأتي من قول المصنّف: فيقيّد له الأمرين.

وقول من قال من الزيديّة: إنّه كافر نعمة[١]، باطل.

لأنّه معترف بنعمة اللّه معتقد بها[٢]، فكيف يكون جاحداً.

وأمّا قول الحسن[٣]: إنّه منافق[٤]، باطل.

لأنّ المنافق هو من أظهر خلاف ما في باطنه، ومَن كان مظهراً للمعصية التي يستحقّ بها العقاب لا يكون منافقاً.

وقول الخوارج وإحتجاجهم على أنّ مرتكب الكبيرة كافر[٥] بقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمٰا أَنْزَلَ اللّٰهُ فَأُولٰئِكَ هُمُ الْكٰافِرُونَ﴾[٦] مبني على القول بالعموم، الذي بيّنّا فساده[٧]، ولنا أن نخصّ ذلك بما تقدّم من الأدلّة الموثّقة.

وقوله: ﴿فَأَنْذَرْتُكُمْ نٰاراً تَلَظّٰى * لاٰ يَصْلاٰهٰا إِلاَّ الْأَشْقَى * الَّذي كَذَّبَ وَتَوَلّٰى﴾[٨]

---

(١) انظر: أمالي السيّد المرتضىٰ ١: ١١٥، كشف المراد: ٥٧٨.

(٢) في «د» و«هـ»: لها.

(٣) أبو سعيد الحسن بن يسار البصري، تابعي، كان إمام أهل البصرة، كثير الحديث، وصفه بالتدليس النسائي وغيره، مات سنة ١١٠ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٤: ٥٦٣، طبقات المدلّسين: ٢٩.

(٤) انظر: أمالي السيّد المرتضى ١: ١١٥، الفصل في الملل ٣: ١٢٨.

(٥) انظر: الفرق بين الفرق: ٨٦، الملل والنحل ١: ١١٥، شرح المقاصد ٢: ٢٥٨ وذكر استدلالهم بالآيات وجوابه مفصّلاً.

(٦) سورة المائدة: ٤٤.

(٧) تقدّم في فصل الوعد والوعيد، عند قول المصنّف: أحدها أنّ العموم لا صيغة له على مذهب كثير من أصحابنا.

وعند قوله: أن نبين أنّ العموم لا صيغةَ له.

(٨) سورة الليل ١٤، ١٥، ١٦.

يفيد ناراً مخصوصة[١]، ولذلك خصّ بها الذي كذّب وتولّى وهم المرتدون، فأمّا مَن كان كافراً إبتداءً فلا يدخل فيها.

وقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُسْفِرَةٌ * ضَاحِكَةٌ مُسْتَبْشِرَةٌ * وَوُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ عَلَيْهَا غَبَرَةٌ﴾[٢] لا يمنع أن يكون هناك قسم ثالث، وإن لم يكن منطوقاً به، ويكون عليها سمة أخرى.

وقوله: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ﴾[٣] لا يمنع من أن يكون وجوه أُخر لا سوداً خالصة، ولا بيضاً خالصة، على أنّ هذه الآية مختصّة بالمرتدّين[٤] لقوله: ﴿أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ﴾[٥].

وقوله: ﴿وَإِنَّ جَهَنَّمَ لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾[٦] لا يمنع[٧] من[٨] إحاطتها بالفسّاق، كما لا يمنع[٩] من إحاطتها بالزبانية، وخزنة النيران.

---

(١) انظر: تفسير مجمع البيان ١٠: ٣٧٧، شرح المواقف ٨: ٣٣٥.

(٢) سورة عبس: ٣٨، ٣٩، ٤٠.

(٣) سورة آل عمران: ١٠٦.

(٤) انظر تفسير جوامع الجامع ١: ٣١٦، تفسير القرطبي ٤: ١٦٧ و١٦٨ وقال: وقيل في أهل الأهواء والبدع، وروى عن أبي هريرة في الصحيح أنّه كان يحدّث: أنّ رسول الله ﷺ قال: يرد على الحوض يوم القيامة رهط من أصحابي فيجلون عن الحوض، فأقول: يا ربّ أصحابي، فيقول: إنّك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرى.

(٥) سورة آل عمران: ١٠٦.

(٦) سورة التوبة: ٤٩.

(٧) في «ج» و«د» و«هـ»: لا يمتنع.

(٨) في «أ» و«ب» زيادة: أن يكون.

(٩) في «ج» و«د» و«هـ»: لا يمتنع.

وقوله: ﴿وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الْكَفُورَ﴾[١] لو حمل على عمومه لوجب إثبات المؤمن بحال على ذلك مخصوص بعقاب الاستئصال في دار الدنيا، وذلك مختصّ بالكفّار؛ بدلالة أوّل الآية وسياقها إلى آخرها[٢]. واستقصاء القول في ذلك موكول حيث أشرنا إليه[٣]، وفي[٤] مسئلة الوعيد للمرتضى رحمة الله عليه[٥].

(١) سورة سبأ: ١٧.

(٢) وهي قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ جَزَيْنَاهُمْ بِمَا كَفَرُوا وَهَلْ نُجَازِي إِلاَّ الْكَفُورَ﴾، سبأ: ١٧.

(٣) في كتاب «شرح الجمل» للمصنّف.

(٤) كذا في «ج»، وفي بقيّة النسخ: وهي.

(٥) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ١٤٧ ـ ١٥١ مسألة الوعد والوعيد.

فصل

في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان بلا خلاف عند[1] الأمّة[2]، وإنّما اختلفوا هل يجبان عقلاً أو سمعاً.

فقال الجمهور من المتكلّمين والفقهاء وغيرهم: إنّهما يجبان سمعاً[3]، وإنّه[4] ليس في العقل ما يدلّ على وجوبهما، وإنّما علمناه بدليل الإجماع من الأمّة، وبآي من القرآن[5]، وكثير من الأخبار المتواترة[6]، وهو الصحيح.

---

(١) في «ج» و«د»: (بقول) بدل (عند).

(٢) انظر السرائر ٢: ٢١، كشف الرموز ١: ٤٣٢، رسالة أهل الثغر: ٢٩٥، الغنية في أصول الدين: ١٩١، الفصل في الملل ٤: ١٣٢، المواقف ٣: ٦٤٦.

(٣) وهو اختيار السيّد المرتضىٰ والحلبي وأكثر الفقهاء.

انظر رسائل السيّد المرتضى ٣: ١٨، مختلف الشيعة ٤: ٤٥٦، كشف المراد: ٥٧٨، المواقف ٣: ٦٤٦.

(٤) في «أ» و«ب»: فإنّه.

(٥) كقوله تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُنْ مِنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ سورة آل عمران: ١٠٤.

انظر أيضاً آل عمران: ١١٠، ١١٤، التوبة: ٧١، ١١٢، الحج: ٤١.

(٦) انظر باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الكافي للكليني ٥: ٥٥، تهذيب الأحكام ٦:١٧٦، وسائل الشيعة ١٦: ١١٥.

وقيل: طريق وجوبهما هو العقل[١].

والذي يدلّ على الأوّل، أنّه لو وجبا عقلاً لكان في العقل دليل على وجوبهما، وقد سبرنا أدلّة العقل فلم نجد فيها ما يدلّ على وجوبهما، ولا يمكن ادّعاء العلم الضروري في ذلك؛ لوجود الخلاف.

فأمّا ما يقع منه على وجه المدافعة فإنّه يعلم وجوبه عقلاً؛ لما علمنا بالعقل وجوب دفع المضارّ عن النفس، وذلك لا خلاف فيه، وإنّما الخلاف فيما عداه.

وكلّ وجه يدّعى في وجوبه عقلاً قد بيّنّا فساده في «شرح الجمل»، وفيما ذكرناه كفاية.

ويقوى في نفسي أنّهما يجبان عقلاً[٢]، لما فيهما من اللطف، ولا يكفي فيه العلم باستحقاق الثواب والعقاب؛ لأنّا متى قلنا ذلك لزمنا أن تكون الإمامة ليست واجبة، بأن يقال: يكفي العلم[٣] باستحقاق الثواب والعقاب، وما زاد عليه في حكم الندب وليس بواجب، فالأليق بذلك أنّه واجب.

واختلفوا في كيفيّة الوجوب[٤]:

فقال الأكثر: إنّهما من فروض الكفايات[٥]، إذا قام به البعض سقط عن

---

(١) وهو قول الجبّائي وابنه، واختاره العلّامة الحلّي في «التبصرة» وقوّاه في «القواعد»، ونسبه في «المختلف» إلى ابن إدريس الحلّي.

انظر: المواقف ٣: ٦٤٦، تبصرة المتعلّمين: ١١٤، قواعد الأحكام ١: ٥٢٤.

(٢) في «ب» و«ج» و«د» و«هـ» زيادة: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

(٣) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: في العلم.

(٤) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: وجوبه.

(٥) وهو الأظهر بين أصحابنا، وحكاه ابن ادريس والعلّامة عن السيّد المرتضىٰ.

الباقين.

وقال قوم: هما من فروض الأعيان[١]، وهو الأقوى عندي؛ لعموم آي القرآن والأخبار، كقوله: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٢] وقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٣] وقوله في لقمان: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾[٤] في حكاية عن لقمان حين أوصى ابنه.

والأخبار أكثر من أن تحصى، ويطول بها الكتاب.

والمعروف على ضربين: واجب وندب، والأمر بالواجب منه واجب، وبالمندوب مندوب؛ لأنّ الأمر لا يزيد على المأمور به نفسه.

والمنكر لا ينقسم، بل كلّه قبيح، فالنهي عنه كلّه واجب.

والنهي عن المنكر له شروط ستّة: أحدها: أن يعلمه منكراً، والثاني: أن يكون هناك أمارة الاستمرار عليه، والثالث: أن يظنّ أنّ إنكاره مؤثّراً أو يجوّزه[٥]،

وهو إختيار فقهاء العامّة، قال النووي: وهو فرض كفاية بإجماع الأمّة.

انظر: السرائر ٢: ٢٢، مختلف الشيعة ٤: ٤٥٧ ـ ٤٥٨، تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٢، روضة الطالبين للنووي ٧: ٤٢٠، الغنية في أصول الدين: ١٩١، المواقف ٣: ٦٤٥.

(١) وهو مختار المحقّق الحلّي، وابن حمزة الطوسي، وأبو المجد الحلبي، والفاضل الآبي، وغيرهم.

انظر: المختصر النافع: ١١٥، الوسيلة: ٢٠٧، إشارة السبق: ١٤٦، كشف الرموز ١: ٤٣٢.

(٢) سورة آل عمران: ١٠٤.

(٣) سورة آل عمران: ١١٠.

(٤) سورة لقمان: ١٧.

(٥) قال الشهيد الثاني: المراد بالتجويز في هذا المحل، أن لا يكون التأثير عنده ممتنعاً، بل يكون

والرابع: أن لا يخاف على نفسه، والخامس: أن لا يخاف على ماله، والسادس: أن لا يكون فيه مفسدة.

وإن اقتصرت على أربع شروط كان كافياً؛ لأنّك إذا قلت: لا يكون فيه مفسدة، دخل فيه الخوف على النفس والمال؛ لأنّ ذلك مفسدة.

وإنّما اعتبرنا العلم بكونه منكراً؛ لأنّه إن لم يعلمه منكراً[(١)] جوّز أن يكون غير منكر، فيكون إنكاره قبيحاً، فجرى مجرى الخبر في أنّه لا يحسن (إلّا مع العلم بالخبر، ومتى لم يعلم المخبر جوّز أن يكون خبره كذباً فلا يحسن)[(٢)] منه الإخبار بذلك. وكذلك إنكار المنكر.

واعتبرنا الشرط الثاني؛ لأنّ الغرض بإنكار المنكر أن لا يقع في المستقبل، فلا يجوز أن يتناول الماضي الذي وقع؛ لأنّ ذلك لا يصح إرتفاعه بعد وقوعه، وإنّما يصحّ أن يمنع ممّا لم يقع، فلابدّ من أمارة على استمراره على فعل المنكر يغلب على ظنّه معها وقوعه وإقدامه[(٣)] عليه، فيحصل الإنكار للمنع من وقوعه، وأمارات الاستمرار معروفة بالعادة، ولا يجوز الإنكار لتجويز وقوعه بلا أمارة؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى تجويز الإنكار على كلّ قادر، والمعلوم خلافه.

واعتبرنا الشرط الثالث ـ من تجويز تأثير إنكاره ـ لأنّ المنكر له ثلاثة

ممكناً بحسب ما يظهر له من حاله، وهذا يقتضي الوجوب ما لم يعلم عدم التأثير وإن ظنّ عدمه لأنّ التجويز قائم مع الظنّ وهذا هو الذي يقتضيه إطلاق الأوامر.

انظر: مسالك الأفهام ٣: ١٠٢.

(١) منكراً: لم ترد في «أ» و«ب» و«ج».

(٢) بين القوسين لم يرد في «أ».

(٣) في «د»: أو إقدامه.

أحوال: حال يكون ظنّه فيها بأنّ إنكاره يؤثر، فإنّه يجب عليه إنكاره بلا خلاف. وحال[١] يغلب على ظنّه أنّه لا يؤثّر إنكاره، وحال[٢] يتساوى ظنّه في وقوعه وارتفاعه. فعند هذين قال قوم: يرتفع وجوبه[٣]، وقال قوم: لا يسقط وجوبه، وهو الذي اختاره المرتضىؒ وهو الأقوى[٤]؛ لأنّ عموم الآيات والأخبار الدالّة على وجوبه لم يخصّه بحال دون حال.

فأمّا إذا خاف على نفسه أو ماله أو كان فيه مفسدة له أو لغيره فهو قبيح؛ لأنّ المفسدة قبيحة.

وفي الناس مَن قال: مع الخوف على النفس إنّما يسقط الوجوب، ولا يخرج عن الحُسن إذا كان فيه إعزاز للدين. وهذا غير صحيح، لما قلناه من أنّه مفسدة.

والخوف[٥] على المال يُسقط أيضاً الوجوب والحُسن، لما قلناه من كونه[٦] مفسدة، وفي الناس مَن قال: هو مندوب إليه، وقد بيّنّا فساده.

وجملته أنّه متىٰ غلب على ظنّه أنّ إنكاره يؤدّي إلى وقوع قبيح لولاه لم يقع فإنّه يقبح؛ لأنّه مفسدة، سواء كان ما يقع عنده من القبيح صغيراً أو كبيراً، من قتل نفس، أو قطع عضو، أو أخذ مال كثير أو يسير، فإنّ الكلّ مفسدة.

ولا يلزم على ذلك سقوط فرض الصلاة والصوم عند الخوف على المال، كما

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: (والثاني) بدل (وحال).

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: (والثالث) بدل (وحال).

(٣) انظر الكافي للحلبي: ٢٦٧، شرائع الإسلام ١: ٢٥٨، تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٣.

(٤) رسائل السيّد المرتضىٰ ٣: ٨، وانظر أيضاً: مسالك الأفهام ٢: ١٠٢.

(٥) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: فالخوف.

(٦) في «د»: (أنّه) بدل (كونه).

يسقط عند الخوف على النفس؛ لأنّ اللّه تعالىٰ لو علم أنّ في العبادات الشرعيّة مفسدة في بعض الأحوال لأسقطها عنّا، ولمّا علمنا وجوبها على كلّ حال، علمنا أنّ المفسدة لا تحصل في فعلها على حال.

ولا يلزم مثل ذلك بإنكار المنكر؛ لأنّه لا خلاف أنّ وجوبه مشروط بأن لا يكون فيه مفسدة، وليس كذلك العبادات الشرعيّة؛ لأنّ الأمّة مجمعة[١] على وجوبها من[٢] غير شرط.

وأمّا المفسدة، فإنّما اعتبرت لأنّ كونه مفسدة وجه قبح، فلا يجوز أن يثبت معه وجوب ولا حُسن بلا خلاف.

والغرض بإنكار المنكر أن لا يقع، فإذا أثّر القول والوعظ في ارتفاعه اقتصر عليه، وإن لم يؤثّر جاز أن يغلّظ من القول ويشدّد، فإن أثّر اقتصر عليه، وإن لم يؤثّر وجب أن يمنع منه، ويدفع عنه، وإن أدّى ذلك إلى إيلام المنكر عليه، والإضرار به، وإتلاف نفسه بعد أن يكون القصد إرتفاع المنكر، بأن[٣] لا يقع من فاعله، ولا يقصد إيقاع الضرر به. ويجري ذلك مجرى دفع الضرر عن النفس في أنّه يحسن وإن أدّى إلى الإضرار بغيره.

غير أنّ الظاهر من مذهب شيوخنا الإماميّة رفع اللّه درجاتهم أنّ هذا الضرب من الإنكار لا يكون إلّا للأئمّة عليهم السلام، أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام[٤].

(١) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: مجتمعة.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: (في) بدل (من).

(٣) في النسخ: أن.

(٤) وهو مختار الشيخ المفيد، وسلّار، وابن البرّاج، واختاره المصنّف في «النهاية».

انظر: المقنعة: ٨٠٩، المراسم: ٢٦٣، المهذّب ١: ٣٤١، النهاية: ٣٠٠.

وكان المرتضى رضي اللّه عنه يخالف في ذلك، ويجوّز فعل ذلك بغير إذنه[١]؛ لأنّ ما يفعل بإذنهم يكون مقصوداً، وهذا يخالف ذلك؛ لأنّه غير مقصود، (وإنّما القصد المدافعة والمخالفة[٢]، فإن وقع ضرر فهو غير مقصود)[٣].

ويمكن أن ينصر الأول، بأن يقال: إذا كان طريق حسن المدافعة بالألم السمعَ، فينبغي أن يدفعه على الوجه الذي قرّره[٤] الشرع، وهو أن يقصد المدافعة دون نفس إيقاع الألم، والقصد إلى إيقاع الألم بإذن الشرع فيه، فلا يجيء منه ما قاله.

---

(١) وقوّاه ابن إدريس، والعلّامة الحلّي، واختاره المصنّف في تفسيره «التبيان» على ما حكاه عنه جماعة.

قال ابن إدريس: وما ذهب إليه السيّد المرتضىٰ رضي اللّه عنه هو الأقوى، وبه أفتي، وقد رجع شيخنا أبو جعفر الطوسي إلى قول المرتضىٰ في كتاب «التبيان» وقوّاه ونصره، وضعّف ما عداه، وإلى ما ذهب في «الإقتصاد» ذهب في «النهاية».

وقال العلّامة: وكان المرتضىٰ يخالف في ذلك ويقول: يجوز فعل ذلك بغير إذنه، وأفتى به الشيخ في «التبيان» وهو الأقوىٰ عندي.

انظر: السرائر ٢: ٢٣، تحرير الأحكام ٢: ٢٤١، مختلف الشيعة ٤: ٤٦٠.

(٢) في «هـ»: الممانعة. وكذا في ما نقله ابن إدريس والعلّامة من عبارة السيّد المرتضىٰ.

انظر: السرائر ٢: ٢٣، تذكرة الفقهاء ٩: ٤٤٤، مختلف الشيعة ٤: ٤٦٠.

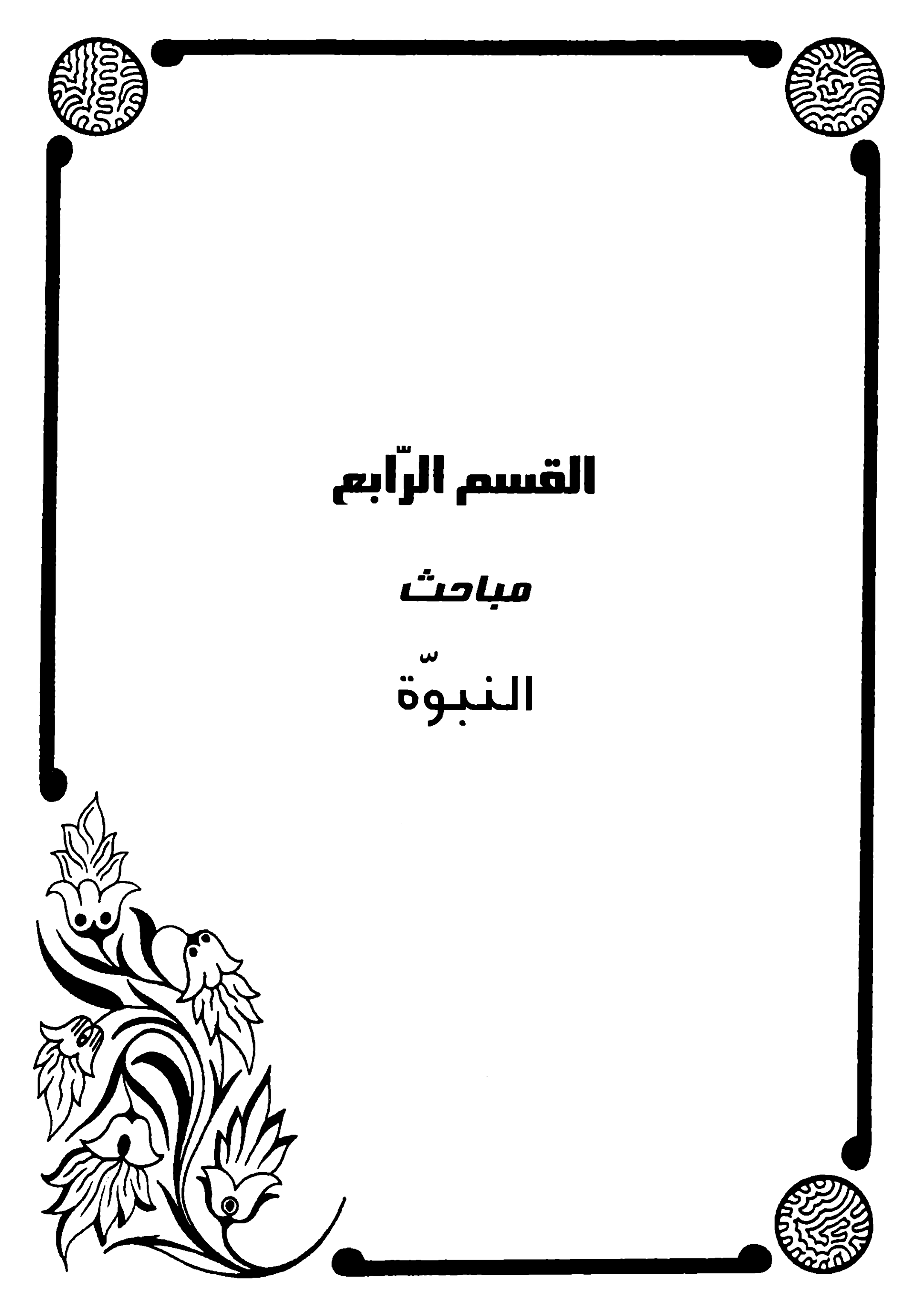
(٣) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب» و«د». والعبارة بعينها نقلها ابن إدريس والعلّامة الحلّي، من كلام السيّد المرتضىٰ رحمه الله.

انظر: المصادر المتقدّمة.

(٤) في «هـ»: قدّره.

ومن قال: إنّ إنكار المنكر غير متعيّن، قال: يتعيّن في بعض الأحوال[1]؛ لأنّ المقصود أن لا يقع هذا المنكر، فإذا تساوى الكلّ في حكم هذا الإنكار فلا يكون الوجوب عامّاً لهم، فإذا قام به بعضهم سقط عن الباقين، هذا إذا كان التمكّن عامّاً في الجميع، فإن تعيّن الإنكار في جماعة أو شخص تعيّن على الوجوب، وعلى ما قلناه لا يحتاج إلى هذا التفصيل، غير أنّ مَن لا يتمكّن يسقط عنه الوجوب.

(١) انظر: المهذّب لابن البراج ١: ٣٤٠.



القسم الرّابع

مباحث

النبوّة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

فصل

في الكلام في النبوّة

النبيّ في العرف هو المؤدّي عن اللّه تعالىٰ بلا واسطة من البشر.

ومعنى النبيّ في اللغة يحتمل أمرين:

أحدهما: المخبر، واشتقاقه يكون من «الإنباء» الذي هو الإخبار، ويكون على هذا مهموزاً[1].

والثاني: أن يكون مفيداً للرفعة وعلوّ المنزلة، واشتقاقه يكون من «النباوة»[2] التي هي الارتفاع.

ومتى أريد بهذا اللفظ علوّ المنزلة، فلا يجوز إلاّ بالتشديد بلا همز، وعلى هذا

---

(١) أي: نبيء. وهو فعيل بمعنىٰ فاعل، لأنّه أنبأ و أخبر عن اللّه.

انظر: الفائق في غريب الحديث ٣: ٢٧٢، النهاية في غريب الحديث ٥: ٣، لسان العرب ١: ١٦٢.

(٢) في «د»: (النبوّة) بدل (النباوة).

قال الزمخشري في الفائق ٣: ٢٧٤، النباوة والنبوّة: الارتفاع.

والنباوة: بفتح أوله و فتح الواو، الشرف والشيء المرتفع.

انظر أيضاً: النهاية في غريب الحديث ١: ١٩٤ و ٥: ٤.

يحمل ما روي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال: لا تنبروا[١] باسمي. أي لا تهمزوه[٢]؛ لأنّه أراد علوّ المنزلة.

ولا يلزم أن يكون كلّ عالي المنزلة نبيّاً؛ لأنّ بالعرف صارت هذه اللفظة مختصّة بمَنْ علت منزلته، لتحمّله[٣] أعباء الرسالة والقيام بأدائها إذا كان من[٤] البشر، ولذلك لا توصف الملائكة بأنّهم أنبياء وإن كان فيهم رسل من قبل اللّه تعالى.

ولا يمتنع أن يقال أيضاً بالهمز ويراد به الإخبار، إلّا أنّه مكروه؛ لما ورد من الخبر.

وقولنا: رسول، يفيد[٥] في أصل اللغة أنّ مُرْسِلاً أرسله، بشرط تحمّل الرسالة؛ لأنّه لا يسمّى بذلك مَن لا يُعلم منه القبول لذلك، والعرف خصّص هذا اللفظ فيمن[٦] كان رسولاً من قبل اللّه تعالىٰ، ولذلك إذا قيل: قال الرسول، لا يفهم إلّا

---

(١) في النسخ: لاتنبزوا.

والصواب ما أثبتناه وهو من «النبر» أي الهمز، والنبرة: الهمزة. والنبر: مصدر نبر الحرف ينبره نبراً، أي همزه.

انظر كتاب العين ٨: ٢٦٩، النهاية في غريب الحديث ٥: ٧، لسان العرب ٥: ١٨٩، تاج العروس ٣: ٥٥٢.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة، ومعاني الأخبار: ١/٣٤٤، قوله صلى الله عليه وآله: تعلموا القرآن بعربيته وإياكم والنبر فيه، يعني الهمز. وبحار الأنوار ١١: ٢٩، ذيل الحديث رقم ١٩.

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: لتحمل.

(٤) في «أ» و«ب» و«هـ»: (به) بدل (من).

(٥) في «أ»: يقتضي.

(٦) في «د»: بمن.

رسول الله ﷺ، وفي غيره يكون مقيّداً بأن يقال: رسول فلان.

والمخالف في بعثة الرسول طوائف: منهم البراهمة الذين خالفوا في حُسن بعثة الرسل.

ومنهم اليهود وهم فرق: منهم مَن خالف في جواز[(١)] النسخ عقلاً، ومنهم مَن خالف في النسخ سمعاً، ومنهم مَن أجاز النسخ وخالف في نبوّة نبيّنا ﷺ[(٢)]. ولنا في الكلام على هؤلاء طريقان:

الطريق الأول[(٣)]: أن نَدُلّ على أنّ اللّه تعالىٰ بعث أنبياء وصحّت نبوّتهم، فلولا أنّه كان حسناً لما ثبت ذلك؛ لأنّه تعالىٰ لا يفعل القبيح، ومتى تكلّمنا على هذا الفصل فينبغي أن نتكلّم في صحّة نبوّة نبيّنا ﷺ؛ لأنّه المهمّ الذي نحتاج إليه، لتعلّق مصالحنا بشرعه، دون مَن تعدّوا[(٤)] من الرسل الذين نسخ شرعهم، ومتى ثبتت لنا نبوّته بطلت جميع الأقوال، قول من خالف في حسن البعثة، أو خالف في جواز النسخ عقلاً أو شرعاً، أو خالف في نبوّة نبيّنا ﷺ، فصار الكلام في ذلك أولىٰ من غيره.

والطريق الثاني: أن نتكلّم على فرقة فرقة بكلام يخصّهم، فنتكلّم أوّلاً في حسن البعثة لنبطل مذهب البراهمة، ثمَّ نتكلّم في نبوّة نبيّنا ﷺ.

والذي يدلّ على الفصل الأوّل[(٥)] من هذه الأقسام ـ وهو الكلام في حسن

---

(١) جواز: لم ترد في «أ» و«ب» و«هـ».

(٢) سيأتي قريباً بيان وشرح هذه الأقول من المصنّف ﵀، وسنشير إلى مصادرها هناك.

(٣) في «د» و«هـ»: (أحدهما) بدل (الطريق الأول).

(٤) كذا في النسخ المعتمدة، وفي نسخة العلّامة الروضاتي: بعدوا.

(٥) وهو إثبات حُسن البعثة، وذلك بإبطال قول البراهمة، حيث قال البراهمة: إنّ الذي يأتي به

البعثة ـ هو أنّهم يؤدّون إلينا ما هو مصلحة لنا في التكليف العقلي، ولا يمكننا معرفة ذلك بالعقل، ولا يمتنع أن يعلم اللّه أنّ في أفعال المكلّف ما إذا فعله دعاه إلى فعل الواجب العقلي أو صرفه عن القبيح العقلي، أو ما إذا فعله دعاه إلى فعل القبيح أو الإخلال بالواجب، فيجب أن يعلمنا ذلك؛ لأنّ الأوّل لطف لنا، والثاني مفسدة، ويجب عليه تعالىٰ إزاحة العلّة من المكلّف في فعل اللطف، على ما مضى بيانه[1].

ولا يمكن إعلام ذلك إلّا ببعثة الرسل الذين يعلمونا ذلك؛ لأنّه لا يمكننا الوصول إليه بضرورة العقل ولا باستدلال، ولا يحسن خَلق العلم الضروري بذلك؛ لأنّه ينافي التكليف، فلم يبق بعد ذلك إلّا بعثة الرسل ليعرّفونا ذلك.

وعلى هذا الوجه متى حسنت البعثة وجبت، ولا ينفصل الحسن من الوجوب.

وإنّما قلنا «لا يحسن خَلق العلم الضروري بذلك» لأنّا بيّنّا أنّ معرفة اللّه تعالىٰ إنّما تكون لطفاً إذا كانت كسبيّة[2]، والعلم بالشرائع فرع على العلم باللّه، ولا

☜ الرسول لا يخلو من أحد أمرين: إما أن يكون معقولاً وإما أن لا يكون معقولاً، فإن كان معقولاً فقد كفانا العقل إدراكه والوصول إليه، فلا حاجة لنا إلى الرسول. وإن لم يكن معقولاً فلا يقبل ما يخالف العقل؛ لأنّ اتباع ما يخالف العقل قبيح في العقول.

انظر: شرح الأصول الخمسة: ٣٨١، لمع الأدلة: ١٢٣، الملل والنحل ٢: ٢٥١.

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: (القول فيه) بدل (بيانه). وتقدّم بيانه من المصنّف في فصل «الكلام في التكليف» و«اللطف» فراجع.

انظر أيضاً رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٦٤.

(٢) تقدّم الكلام عنه في فصل «الواجبات الشرعية»، عند قول المصنّف: فبطل أن تكون الضرورية لطفاً، وقيل: إنّها لو كانت لطفاً لكانت الكسبيّة آكد. إلى آخر الفصل.

يجوز أن يكون الفرع ضرورياً والأصل كسبيّاً، فيكون الفرع أقوى من الأصل.

ويجوز أن يبعث اللّه تعالىٰ نبيّاً ليؤكّد ما في العقول، وإن لم يكن معه شرع، ولا يكون ذلك عبثاً؛ لأنّه لا يمتنع أن تكون نفس بعثته لطفاً للمكلّفين.

فعلى هذا يجب إظهار المعجزات على يده؛ لأنّا فرضنا أنّ في بعثته لطفاً، ولو لم يكن في بعثته لطف لما كان أيضاً عبثاً، كما لا يكون نصب أدلّة كثيرة على شيء واحد عبثاً، وإن كان الدليل الواحد كافياً في هذا الباب.

وأمّا النظر في المعجزة، فإن كان معه شرع أو كان نفس بعثته لطفاً فإنّه يجب علينا، وإن لم يكن كذلك بل بمجرّد ما في العقل، فإنّه يحسن النظر في معجزه وإن لم يجب، ومتى الزمنا[١] على ذلك جواز إظهار المعجزات على يد الأئمّة والصالحين فإنّا نلتزمه، وسنتكلّم عليه فيما بعد إن شاء اللّه[٢].

وتحسن بعثة الأنبياء لأمور أخر، نحو تعريفنا للقطع على عذاب[٣] الكفّار، وليعرّفونا بعض اللغات، وليعرّفونا الفرق بين السموم القاتلة والأغذية وكثيراً من مصالح الدنيا، على ما بيّنّاه[٤] في «شرح الجمل»[٥]، وإن لم يكن جميع ذلك واجباً، لإمكان الوصول إلى هذه الأشياء من غير جهة الأنبياء، على ما بيّنّاه في الشرح.

وقول البراهمة: إنّ النبيّ لا يخلو أن يأتي بما يوافق العقل أو بما يخالفه، فإن

---

(١) في «هـ»: لزمنا.

(٢) يأتي الكلام عنه قريباً في هذا الفصل.

(٣) في «ب» و«د» و«هـ»: عقاب.

(٤) في «ج» و«د» و«هـ» زيادة: وفرّعناه.

(٥) انظر أيضاً شرح المقاصد ٢: ١٧٣، حسن بعثة الأنبياء لمصالح لا تحصىٰ، وذكر بعضاً ممّا ذكره المصنّف وزيادة.

أتى بما يوافقه فالعقل فيه كفاية[١]، وإن أتى بما يخالفه فما يخالف العقل[٢] لا يلتفت إليه؛ لأنّه قبيح بالاتّفاق[٣]، باطل.

لأنّا نقول: الشرع لا يأتي إلّا بما يوافق العقل على طريق الجملة لا على طريق التفصيل، وتفصيله لا يمكن معرفته بالعقل، فيبعث اللّٰه تعالىٰ نبيّاً ليعرّفنا تفصيل ذلك، وأمّا[٤] ما يعلم مفصّلاً بالعقل، فلا يحتاج إلى بعثة الأنبياء فيه، وإنّما قلنا ذلك لأنّ العقل دالّ على وجه الجملة، على أن ما دعا إلى فعل واجب مثله، وما صرف عن قبيح يجب فعله، وما يدعو إلى قبيح أو إخلال بواجب يجب تجنّبه.

وإذا كان هذا معلوماً جملة، ويحصل ذلك في بعض الأفعال التي لا يعلم بالعقل كونه كذلك، ويجب إعلامنا ذلك، ولا يتمّ ذلك إلّا ببعثة[٥] رسول على ما بيّنّاه[٦].

وإنّما كان يكون منافياً لما في العقل لو نفى السمع ما أثبته العقل، أو أثبت ما نفاه، والأمر بخلافه.

ومثل ذلك، ما نعلمه عقلاً من وجوب دفع المضارّ عن النفس، وقبح الظلم على طريق الجملة، ثمّ يرجع في حصول بعض المضارّ في كثير من الأفعال إلى

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: بما يوافق العقل ففيه كفاية.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: وإن أتى بما يخالف العقل.

(٣) انظر تفصيل شبهات البراهمة في إنكار بعثة الرسل في: المغني للقاضي عبدالجبّار ١٥: ١٠٩ - ١٤٦، قواعد المرام: ١٢٤، تمهيد الأوائل: ١٢٦، لمع الأدلة: ١٢٣، الملل والنحل ٢: ٢٥١.

(٤) في «ج»: فأمّا.

(٥) في «هـ»: ببعثه.

(٦) تقدّم قبل قليل، عند قول المصنّف: لأنّا نقول الشرع لا يأتي إلّا بما يوافق العقل... إلى آخره.

التجربة والعادات، أو إلى الخبر، فلا نكون بذلك مخالفين لما في العقل، وكذلك القول في السمع.

وقولهم: إنّ الصلاة والصوم والطواف قبائح في العقل، ولا يجوز أن يتغيّر، كما لا يجوز أن يتغيّر قبح الظلم والكذب وغير ذلك[١]، باطل؛ لأنّ القبائح في العقل على ضربين:

أحدهما: لا يجوز تغيّره، كالظلم والكذب والمفسدة والجهل وغير ذلك، ولا يجوز أن يرد السمع بخلافه.

والثاني: ما يجوز أن يتغيّر من حسن إلى قبح، ومن قبح إلى حسن، كالضرر الذي متى عُرّي من استحقاق نفع أو دفع ضرر كان قبيحاً، ومتى حصل بعض هذه الأمور كان حسناً.

والصلاة، والصوم، وجميع العبادات، إنّما تقبح في العقل متىٰ خلت من فائدة ومنفعة وغرض[٢]، فإذا عرض فيها نفع أو غرض صحيح فإنّما تخرج من القبح إلى الحسن، وإذا كان السمع ورد بأنّ لنا في هذه العبادات منافع، وجب أن تحسن؛ لأنّا لو علمنا ذلك بالعقل[٣] لعلمنا حُسنه.

---

(١) هذه شبهة أخرى للبراهمة في إنكار حسن بعثة الأنبياء.
انظر المغني للقاضي عبدالجبّار ١٥: ١١٥، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٠، تمهيد الأوائل: ١٤٣، الملل والنحل ٢: ٢٥١.

(٢) في «د»: وعوض.

(٣) بالعقل: لم ترد في «أ» و«ب» و«هـ».

فصل

الكلام في المعجز

ولا طريق إلى معرفة النبيّ إلّا بالمعجز، والمعجز في اللغة عبارة عمّن جعل غيره عاجزاً[(١)]، مثل المُقدِّر الذي يجعل غيره قادراً، إلّا أنّه[(٢)] صار بالعرف[(٣)] عبارة عمّا يدلّ على صدق مَن ظهر على يده واختصّ به[(٤)]، والمعتمد على ما في العرف دون مجرّد اللغة.

والمعجز يدلّ على ما قلناه بشروط[(٥)]:

أوّلها: أن يكون خارقاً للعادة.

والثاني: أن يكون من فعل اللّه أو جارياً مجرى فعله.

والثالث: أن يتعذّر على الخلق جنسه[(٦)] أو صفته المخصوصة.

---

(١) انظر لسان العرب ٥: ٣٦٩ ـ ٣٧٠.

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: (لأنّه) بدل (إلّا أنّه).

(٣) في «د»: في العرف.

(٤) انظر: المسلك في أصول الدين: ١٦١، إشارة السبق: ٤٠، المواقف ٣: ٣٤٢.

(٥) انظر شرائط المعجز في: رسائل السيّد المرتضىٰ ٣: ١٨، الكافي للحلبي: ٦٨، تقريب المعارف: ١٥٤، كشف المراد: ٤٧٥، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٤ ـ ٣٨٥، المواقف ٣: ٣٤٢ ـ ٣٤٤.

(٦) في «أ» و«ب»: (حقيقته) بدل (جنسه).

والرابع: أن يتعلّق بالمدّعي على وجه التصديق لدعواه.

وإنّما اعتبرنا كونه خارقاً للعادة؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لم يعلم أنّه فعل للتصديق دون أن يكون فعل بمجرى العادة، ألا ترى أنّه لا يمكن أن يستدلّ بطلوع الشمس من مشرقها على صدق الصادق، ويمكن بطلوعها من مغربها، وذلك لما فيه من خرق العادة.

واعتبرنا كونه من فعل اللّه؛ لأنّ المدّعي إذا ادّعى أنّ اللّه تعالىٰ يصدّقه بما يفعله فيجب أن يكون الفعل الذي قام مقام التصديق من فعل مَن طُلب منه التصديق، وإلّا لم يكن دالاًّ عليه، وفعل المدّعي كفعل غيره من العباد؛ لأنّه لا يدلّ على التصديق، وإنّما يدلّ فعل من ادّعي عليه التصديق.

فإن قالوا: أليس لو كان القرآن من فعل النبيّ ﷺ لدلّ على صدقه، وكذلك نقل الجبال، وطفر البحار، يكون معجزاً وإن كان جميع ذلك من فعل المدّعي للنبوّة.

قلنا: لو كان القرآن من فعله، وخرق العادة بفصاحته، لكان المعجز في الحقيقة اختصاصه بالعلوم التي تأتي منه بها هذه الفصاحة، وتلك العلوم من فعل اللّه تعالىٰ، وكذلك طفر البحر ونقل الجبل، إنّما يكون المعجز اختصاصه بالقُدَر

↩ وفي «د» و«هـ»: جنساً.

ولو كان «جنساً» فإنّه يحتمل أن يكون حالاً من الخلق، أي جميعهم، فيكون التعذّر حينئذٍ شاملاً للنبي، وهو ما شرطه بعض العامّة في المعجز، وهو غير صحيح، قال القاضي الإيجي في المواقف: وشرط قوم في المعجز ان لا يكون مقدوراً للنبي إذ لو كان مقدوراً لم يكن نازلاً منزلة التصديق من اللّه تعالىٰ وليس بشيء، لأنّ قدرته مع عدم قدرة غيره عادة معجز.

انظر: المواقف ٣: ٣٤٣، شرح المواقف ٨: ٢٢٣.

التي خلقها اللّه تعالى فيه، التي يتمكّن بها من ذلك، وتلك من فعله تعالى، فلم يخرج عمّا قلناه. هذا على مذهب من يقول بالصرفة[1]، فأمّا من يعتبر مجرد خرق

(١) الصرفة: أحد الأقوال في وجه إعجاز القرآن، وهي من الصرف، أي المنع، والمعنى: أنّ اللّه تعالى صرف أهل اللسان والفصاحة عن معارضة القرآن.

وللمتكلّمين في كيفيّتها أقوال:

الأول: المراد بالصرفة، أنّ اللّه تعالى صرف دواعي أهل اللسان عن المعارضة ـ مع حصول تلك الدواعي لهم وتوفّرها فيهم ـ مثل التقريع لهم بالعجز وتكليفهم بالانقياد والخضوع. وحاصل هذا القول أنّه كان في مقدور أهل اللسان المعارضة وإنما صرفوا عنه بنحو من المنع والصرف من باب اللطف ليتكامل ما أراده اللّه تعالى من جعل المعجز دليلاً على النبوّة وصدق الرسالة.

وهذا هو قول أبي إسحاق النظام، وتبعه عليه أبو إسحاق النصيبي، وعباد بن سليمان، وهشام الفوطي، واختاره الشيخ المفيد في أوائل المقالات.

الثاني: أنّ المراد بالصرفة، أنّ اللّه تعالى سلب عن الناس العلوم التي كانوا يتمكّنون بها من المعارضة، مع قدرتهم على الإتيان بها.

وهو قول السيّد المرتضىٰ، وقد صنّف فيه كتاباً أسماه «الموضح عن وجه إعجاز القرآن». واختاره الشيخ الطوسي في شرحه على كتاب «الجمل» للسيد المرتضىٰ، ورجع عنه في كتابه هذا ـ الإقتصاد ـ على ما سيأتي قريباً، واختاره الحلبي في «تقريب المعارف»، ومال إليه المحقّق الحلّي في «المسلك في أصول الدين».

الثالث: أنّ معنى الصرفة، أنّ اللّه تعالى سلب الناس القدرة على المعارضة على نحو القسر والإلجاء.

ويرد عليه بأنه لا يكون الكلام معجزاً بل المنع.

وأما الأقوال في وجه إعجاز القرآن فكثيرة، أهمّها:

الأول: القول بالصرفة على التفصيل المتقدّم.

الثاني: الفصاحة فقط، وهو قول الجبّائي وابنه.

العادة فقط، فإنّه يقول: إنّ ذلك الكلام الخارق للعادة أو حمل الجبال هو المعجز؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لما مكّن[1] اللّه تعالى منه.

وإنّما اعتبرنا أن يكون متعذّراً في جنسه أو صفته؛ لأنّا متى لم نعلمه كذلك لم نأمن أن يكون من فعل غير اللّه، وقد بيّنّا أنّه لابدّ أن يكون من فعله.

وسوّينا بين تعذّره في جنسه وصفته[2]؛ لأنّ تعذّر الجنس إنّما دلّ من حيث كان ناقضاً للعادة، لا من حيث كان مختصّاً به تعالى، وكذلك إذا كان متعذّراً وإن كان جنسه مقدوراً تصديقاً لهذا المدّعي.

وإنّما يعلم كونه خارقاً للعادة بالرجوع إلى العادات المستقرّة المستمرّة، وذلك معلوم عند العقلاء، فإذا انتقضت بذلك لم يخفَ على أحد، ألا ترى أنّ أحدنا لا يشكّ في طلوع الشمس من مشرقها، ولا يعرفون خلقاً ولد إلّا من وطيء، فإذا شاهدوا طلوعها من مغربها أو خلق حيّ من غير وطيء ـ ذكراً أو أنثى ـ علموا أنّه خارق للعادة، وعلى هذا إفتتاح العادات لا يكون عادة[3].

الثالث: البلاغة والنظم المخصوص معاً لا على سبيل الإنفراد. وهو قول كثير من المتكلّمين كالشيخ الطوسي، والباقلاني، وغيرهم.

الرابع: البلاغة والفصاحة واشتماله على المغيبات.

انظر رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٧، أوائل المقالات: ٦٣، تقريب المعارف: ١٥٨، المسلك في أصول الدين: ١٨١ ـ ١٨٣، قواعد المرام: ١٣٢ ـ ١٣٣، كشف المراد: ٤٨٥، المواقف ٣: ٣٧٨ و٣٩٢ و٣٩٧، شرح المواقف ٨: ٢٤٦، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٣١٤.

(١) في «أ»: أمكن.

(٢) في «أ» و«ب»: أو صفته.

(٣) كذا في النسخ، ولعلّه: لا يكون خرقَ عادة.

ومتى خلق اللّه تعالى خلقاً ابتداء، من مصلحته معرفة الشرائع ولم يعرف العادات، لم يحسن أن يكلّف حتّى يبقيه غير مكلّف زماناً يعتبر فيه العادات، فإذا عرفها حينئذ كلّفه وبعث إليه من يمكنه أن يستدلّ على صدقه بانتقاض ما عرف من العادات قبل تكليفه.

والعادة قد تكون عامّة، وقد تكون خاصّة، وقد تكون في بعض البلاد دون بعض.

فعلى هذا لا إعتبار[1] بانتقاض مَن تلك العادة عادة له، وإنّما يعلم أنّه من فعله إذا عرفنا تعذّره علينا على كلّ حال، مع ارتفاع الموانع المعقولة كالحياة، والقدرة، وخلق الجسم، أو يقع على وجه مخصوص لا يقدر عليه أحد من الخلق كنقل الجبل، وفلق البحر، والكلام الخارق للعادة بفصاحته، وإنّما يعلم اختصاصه بالمدّعي بأن يعلمه مطابقاً لدعواه، فإن ادّعى الدلالة على تصديقه طلوع الشمس من مغربها فطلعت فذلك غاية المطابقة، ويجري مجرى أن يصدّقه بكلام يتضمّن تصديقه، فعلم أنّه كلامه، لأنّه لا فرق في الشاهد فيمن ادّعى على غيره أنّه رسوله بين أن يقول ذلك الغير: صدقت، وبين أن يقول المدّعي: الدليلُ على صدقي أنّه يفعل فعلاً من الأفعال لم تجر عادته بذلك، ثمّ يفعل ذلك الغير ما اقترحه، فإنّا نعلم أنّه صدّقه.

وليس لأحد أن يقول بالتصديق بالقول[2] مواضعة متقدّمة وهو صريح في التصديق[3]، وليس في الفعل الذي التمسه مواضعة، فكيف يعلم أنّه قصد التصديق،

---

(١) في «د» و«هـ»: (الاعتبار) بدل (لا اعتبار). وفي «هـ»: (من انتقاض) بدل (بانتقاض).

(٢) في «د»: فالقول.

(٣) انظر المغني للقاضي عبدالجبّار ١٥: ١٤٨ ـ ١٤٩ طريقة المواضعة. ومراد المستدلّ بطريقة

وذلك أنّ الكلام وإن كان فيه[(١)] مواضعة متقدّمة، ففي الفعل ما يجري مجرى المواضعة وهو طلب شيء مخصوص، فهذا يجري مجرى مواضعة متقدّمة في ذلك على التصديق؛ لأنّا قد بيّنّا أنّه لا يكون دالاً لمساواته له[(٢)] في كونه خارقاً للعادة.

وإنّما قلنا «أنّه لابدّ أن يختصّ بالمدّعي» لأنّا لو لم نراع ذلك لم نعلم اختصاصه به ولا تعلّقه، وجوّزنا مع هذه المطابقة أن لا يكون فرقاً بين التصديق بالقول وبين فعل ما يلتمسه المدّعي، إذا لم تجر به عادة، والعقلاء لا يفرّقون بينهما.

ومتى قيل: إنّ أحدنا يعلم قصده ضرورة بفعله، فيعلم أنّه صدّقه إذا فعل عقيب الدعوى، وليس كذلك القديم تعالى؛ لأنّه لا يعلم قصده ضرورة.

قلنا: لا يعلم[(٣)] قصد أحدنا ضرورة بالتصديق بفعل ما يطابق الدعوى من تصديق بكلام أو فعل ملتمس به على وجه مخصوص، ومع هذا يعلم أنّه صدقه، ولو لم يكن صدّقه لكان قبيحاً، فقد ساوى القديم في هذا الباب.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يفعل تعالى ما يخرق العادةللمصلحة دون التصديق، فلا يمكنهم أن يعلموا أنّه فعل للتصديق[(٤)].

قلنا: لا يجوز أن يفعل اللّه تعالى ما يخرق العادة إلّا للتصديق، كما لا يجوز

۞ المواضعة هنا هو نفي حصر دليل النبوّة بالمعجز، وإثبات أنّ هناك أدلّة كثيرة لاثبات النبوّة غير المعجز.

(١) فيه: أثبتناه من «د».

(٢) له: أثبتناه من «هـ».

(٣) في «أ» و«ب» زيادة: فيما.

(٤) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: التصديق.

أن نقول[١] قولاً يتضمّن التصديق ولا نقصد[٢] التصديق بل نفعله[٣] للمصلحة، ولا فرق بين الفعل والقول في ذلك، ولذلك لو قال الواحد منّا لمن ادّعى عليه أنّه أرسله: صدقت، ولا يقصد تصديقه كان قبيحاً، وإن قصد إلى وجه آخر، ألا ترى أنّه لو قال عقيب ذلك: أردت بذلك تصديق اللّه. لم يعذره[٤] العقلاء في ذلك، بل يستقبحون منه ما فعله ويذمّونه عليه[٥].

ولا يجب في مدّعي النبوّة أن يعيّن ما التمسه[٦] من المعجز، وإن كان لو عيّن لكان أبلغ، بل يكفي أن يلتمس ما يدلّ على صدقه (على الجملة، فإذا فعل اللّه تعالى عقيب ذلك ما يكون خارقاً للعادة دلّ على صدقه)[٧]، (كدلالة ما عيّنه؛ لأنّ

---

(١) في «د» و«هـ»: يقول.

(٢) في «د» و«هـ»: ولا يقصد.

(٣) في «د» و«هـ»: يفعله.

(٤) في «ج» و«د»: يقدّره.

(٥) أجاب المصنّف في كتاب «العدّة» عن هذا الإشكال بجواب آخر قال: المعجزات الدالّة على نبوّة الأنبياء عليهم السلام لا يجوز أن تفعل للمصلحة دون التصديق؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى إنسداد الطريق علينا من الفرق بين الصادق والكاذب، ولأجل ذلك قلنا أنّه لا يجوز فعل المعجز إلّا للتصديق. وسيشير إليه المصنّف هنا عند الإستدلال بالقرآن على صحّة نبوّة النبيّ صلى الله عليه وآله.

وأجاب المحقّق الحلّي في «المسلك في أصول الدين» عن الاشكال المتقدّم بأنه لو فعل لغير التصديق للزمْ منه إما العبث أو الإيهام، وكلاهما باطل.

انظر: عدة الأصول ١: ٤٣، المسلك في أصول الدين: ١٦١ ـ ١٦٢.

(٦) في «ج»: ما يلمسه، وفي «د» و«هـ»: ما يلتمسه.

(٧) بين القوسين لم ترد في «د» و«ج».

المعيَّن إنّما دلّ على صدقه)[١] من حيث كان خارقاً للعادة، ومطابقاً للدعوى، ومختصّاً به، ومفعولاً عقيب الدعوى، وكلّ ذلك حاصل فيما ليس بمعيَّن، فيجب أن يكون دالاًّ على صدقه.

ولا يلزم في[٢] مدعي النبوّة أن يطلب المعجز بلسانه؛ لأنّ ادّعاء النبوّة يتضمّن وجوب تصديقه بالمعجز على مجرى العادة، فإن ادّعى لفظاً جاز، كما لو عيّن معجزاً جاز، وإن لم يكن ذلك واجباً على ما بيّنّا.

فإذا كان فائدة المعجز تصديق من ظهر على يده فيجب جواز ظهوره على يد بعض الأئمّة والصالحين إذا ادّعوا الإمامة والصلاح وكانوا صادقين، فإنّه إذا كان مقتضاه تصديق من ظهر على يده فإن كان ذلك مدّعياً للنبوّة علمنا نبوّته، وإن كان مدّعياً للإمامة علمنا بها صدقه، وإن ادّعى صلاحاً فمثل ذلك؛ لأنّه لابدّ من دعوى يقترن بها.

وأيضاً، فلا وجه لقبح ظهور المعجز على يدي من ليس بنبيّ إذا كان صادقاً، من كونه كذباً[٣]، أو ظلماً، أو عبثاً، أو مفسدة، وهذه هي وجوه القبح المعقولة في العقل. فإن ادّعوا وجهاً غير ذلك فليبيّنوه لنتكلّم عليه.

وليس يمتنع أيضاً أن يعترض في ظهور المعجز على يدي مَن ليس بنبيّ وجه من وجوه المصلحة واللطف فيجب إظهار ذلك[٤].

---

(١) بين القوسين لم ترد في «أ» و«ب».

(٢) في: أثبتناه من «ج» و«هـ».

(٣) كذا في «ج»، وفي بقيّة النسخ «كاذباً».

(٤) كما في ظهور المعجز على يد مدّعي الإمامة، ليدلّ به على عصمته، ووجوب طاعته ☜

ومتى قيل: إنّ المعجز يدلّ على النبوّة على طريق الإبانة بخلاف سائر الأدلة[١].

قلنا: المعجز يدلّ على إبانة الصادق ممّن ليس بصادق، فإن كان مدّعياً للنبوّة

والإنقياد له.

انظر: تلخيص الشافي ١: ١٤٣.

(١) أشار المصنّف إلى مذهب المعتزلة، حيث ذهبوا إلى امتناع ظهور المعجزة على يد غير الأنبياء، لأنّ المعجزة تدلّ على النبوّة من جهة الإبانة والتخصيص. وهو مذهب أبي هاشم والقاضي عبدالجبّار وآخرين غيرهم.

وقد تعرّض السيّد المرتضىٰ للإجابة عن هذه الشبهة في كتابه «الشافي في الإمامة» قال: فأمّا امتناع خصومنا من إظهار المعجزات على يد غير الأنبياء، من حيث أنّها تدلّ على النبوّة من جهة الإبانة والتخصيص، وأنّ دلالتها مخالفة لسائر الدلالات، وأنّها إذا دلّت من جهة الإبانة استحال ظهورها على من ليس بنبيّ كما أنّ ما أبان السواد والجوهر من سائر الأجناس يستحيل ثبوته لما ليس بجوهر ولا سواد، باطل.

لأنّ شبهتهم في اعتقادهم أنّ المعجزات تدلّ من جهة الإبانة، وأنّها تخالف من هذا الوجه سائر الأدلة: أنّهم وجدوها ممّا يجب ظهورها وحصولها، وليس بواجب مثل ذلك في سائر الأدلّة، لأنّه غير منكر أن يثبت كون بعض القادرين قادراً من غير أن تقوم دلالة على أنّه كذلك، وليس يسوغ مثل هذا في دلالة المعجزات، لأنّه لابدّ من ظهورها على يد النبيّ. ولأنّهم رأوا سائر الأدلّة لا تخرجها كثرتها من كونها دالّة على مدلولاتها، لأنّ ما دلّ على أنّ الفاعل قادر لو تكرّر وتوالى لم يخرج من أن يكون دالاً، وليس هذا حكم المعجزات، لأنّ كثرتها تخرجها من كونها دالّة على النبوّة، وليس في شيء ممّا ذكروه ما يوجب كون المعجزات دالّة على جهة الإبانة والتخصيص.

انظر الشافي في الإمامة ١: ١٩٦ ـ ١٩٧، تلخيص الشافي ١: ١٤٣، كشف المراد: ٤٧٧، المغني للقاضي عبدالجبّار ١٥: ٢١٧.

علمناه نبيّاً، وإن ادّعى إمامة[1] أو صلاحاً علمنا صدقه فيه، وعلمناه كذلك.

هذا إذا سلّمنا أنّه يدلّ من جهة الإبانة. وقد بيّنّا في «شرح الجمل» بأنّه ليس كذلك، وأجبنا عن كلّ ما يسأل عن ذلك[2]، فلا نطوّل بذكره الكلام[3].

ويجوز من إظهار المعجزات ما لا يؤدّي إلى كونها معتادة، فينتقض وجه دلالتها، فلا يلزم على كلّ صالح، وكل صادق.

ولا يلزم أن نقول فيمن لم تظهر على يده معجزة أنّه ليس بإمام ولا صالح، كما يجب أن يُقطع على أنّه ليس بنبيّ؛ لأنّ المعجز إنّما يبيّن مدّعياً صادقاً من مدّع غير صادق.

والإمام إذا لم يدّع الإمامة، والصالح إذا لم يدّع الصلاح لا يجب إظهار المعجز على يده، وإذا لم يظهر لا يجب نفي الصلاح عنه، ولا نفي الإمامة، بل لا يمتنع أن نعلمه إماماً أو صالحاً بغير المعجز[4].

(وليس كذلك النبيّ؛ لأنّه لا طريق لنا إلى معرفته إلّا بالمعجز)[5]، فإذا لم يظهر على يده المعجز قطعنا على كذبه إن كان مدّعياً، وإن لم يدّع علمنا أنّه ليس بنبيّ؛ لأنّه لو كان نبيّاً لوجب بعثه، ووجب عليه ادّعاؤه، ولوجب ظهور المعجز عليه.

---

(١) في «ج» و«د»: أمانة.

(٢) انظر: تلخيص الشافي للمصنّف ١: ١٤٣ ـ ١٤٤.

وتقدّم جواب السيّد المرتضى‌ﷺ عن ذلك، نقلناه بتمامه من كتاب الشافي ١: ١٩٦، فراجع.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: (الكتاب) بدل (الكلام).

(٤) وذلك لأنّ العلم بعين الإمام وأنّه فلان أو فلان قد يثبت بالنص تارة وبالمعجز أخرى.

انظر تلخيص الشافي ١: ١٤١ ـ ١٤٢.

(٥) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

فبان الفرق بين النبيّ، والإمام، والصالح.

فعلى هذا لا يلزم أن يظهر اللّه على يد كلّ إمام معجزاً؛ لأنّه يجوز أن نعلم إمامته بنصّ أو طريق آخر[١]، ومتى فرضنا أنّه لا طريق إلى معرفة إمامته إلّا المعجز وجب إظهار ذلك عليه، وجرى مجرى النبيّ سواء؛ لأنّه لابدّ لنا من معرفته، كما لابدّ لنا من معرفة النبيّ المتحمّل لمصالحنا.

ولو فرضنا في نبيّ ـ علمنا نبوّته بالمعجز ـ أنّه نصّ على نبيّ آخر لأغنى ذلك عن ظهور المعجز على يد النبيّ الثاني، بأن يقول النبيّ الأول: إعلموا أنّه نبيّ[٢]. كما يعلم بنصّ إمام على إمام إمامته[٣]، ولا يحتاج إلى معجز.

وليس لأحد أن يقول: تجويز إظهار المعجز على يد من ليس بنبيّ ينفّر عن النظر في معجز النبيّ[٤]؛ وذلك أنّ المعجز لا يكون إلّا عقيب الدعوى[٥]، فإن كانت

---

(١) انظر تلخيص الشافي ١: ١٤١.

(٢) العبارة في «ب» و«ج» هكذا: بأن نقول: النبيّ الأوّل أعلمنا أنّه نبيّ.

(٣) في «أ» و«ب»: بإمامته.

(٤) هذا قول أكثر المعتزلة ومنهم القاضي عبد الجبّار، حيث ذهبوا إلى أنّ ظهور المعجزات على يد غير الأنبياء يقتضي التنفير عن النظر، وذلك لأنّ النظر في معجز الأنبياء إنّما وجب من جهة الخوف فقط، فإذا جوّزنا ظهور المعجز على يدي من ليس بنبي ارتفعت جهة الخوف، وكان سبباً قوياً في النفور عن النظر.

انظر: الشافي في الإمامة ١: ١٩٨ ـ ١٩٩، تلخيص الشافي ١: ١٤٥ ـ ١٤٦، المغني للقاضي عبدالجبار ١٥: ٢٢٣.

(٥) ظاهر كلام المصنّف هنا هو الإشتراط، أي من شرائط المعجز أن يكون عقيب الدعوى.

إلّا أنّ المصنّف لم يذكره في ضمن شرائط المعجز في أوّل هذا الفصل. وقد ذكره غير واحد صريحاً

الدعوى للنبوّة وجب النظر فيما يدّعيه من المعجز، فإن كان صحيحاً قطعنا على صدقه، وإن لم يكن صحيحاً قطعنا على كذبه، ولا يجوز أن يكون نبيّاً ولا إماماً إذا ادّعى الإمامة بمثل ذلك، وليس ههنا موضع يظهر المعجز مع ادّعائه[1] النبوّة ويجوز كونه إماماً، فيكون[2] فيه تنفير.

على أنّ تجويزنا كونه إماماً ليس بأكثر من تجويزنا كونه مُمَخْرِقاً[3] كذّاباً، ومع ذلك يلزمنا النظر في معجزه، فكيف يقال إنّ ذلك منفّراً عنه.

فأمّا وجوب النظر في معجزه، فإن كان مدّعياً للنبوّة فإنّه يلزمنا ذلك؛ لأنّا لا نأمن كونه صادقاً، وكذلك إن[4] ادّعى كونه إماماً يلزمنا مثل ذلك؛ لأنّ لنا في معرفة الإمام مصالح، وربّما لا نعلم كثيراً من الشريعة إلّا بقوله، وإن كان مدّعياً للصلاح لا يجب علينا النظر في معجزه ـ وإن كان لا يحسن ذلك ـ لأنّه لا وجه لوجوب النظر في معجزه؛ ولأنّه لا يلزمنا معرفة كونه صالحاً.

☜ في شرائط المعجز.

انظر: كشف المراد: ٤٧٥، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٤.

(١) في «ج» و«د»: إدّعاء.

(٢) في جميع النسخ المعتمدة: يكون. وما أثبتناه هو الصواب المناسب للعبارة، وهو موافق لنسخة العلّامة الروضاتي.

(٣) مُمَخْرِقاً: مموهاً. من الخرق، وهو الإختلاق والإفتعال قال تعالى: ﴿وَخَرَقُوا لَهُ بَنِينَ وَبَنَاتٍ بِغَيْرِ عِلْمٍ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ سورة الأنعام: ١٠٠. قال الفرّاء: معنى خرقوا افتعلوا ذلك كذباً.

انظر: لسان العرب ١٠: ٧٥.

(٤) في «أ» و«ج»: (إذا) بدل (إن).

ولا يلزمنا جواز إظهار المعجز على يد الفسّاق المتهتّكين والكفّار إذا كانوا صادقين؛ لأنّ المعجز عند أكثر أصحابنا يدلّ على عصمة من ظهر على يده. ومَن لم يعتبر العصمة جوّز إظهاره على مؤمن يستحقّ الثواب بإيمانه وإن كان فاسقاً بجوارحه، بعد أن لا يكون سخيف المنزلة، دنيّ الرتبة؛ من حيث أنّ المعجز يقتضي علوّ المنزلة، وعظم الرتبة، وذلك لا يوجد في هؤلاء وإن كانوا مؤمنين.

فصل

الكلام في العصمة

ويجب أن يكون النبيّ معصوماً من القبائح صغيرها وكبيرها، قبل النبوّة وبعدها، على طريق العمد والنسيان وعلى كلّ حال[1].

---

(١) الخلاف في عصمة الأنبياء عليهم السلام يرجع إلى أقسام أربعة، الأول: ما يقع في باب العقائد، والثاني: ما يقع في التبليغ، والثالث: ما يقع في الأحكام والفتيا، والرابع: ما يقع في أفعالهم وسيرتهم.

أما الأوّل: فقد أجمعت الأمّة على عصمة الأنبياء عليهم السلام من الكفر والضلال في الإعتقاد قبل النبوّة وبعدها، عدا الأزارقة من الخوارج، حيث جوّزوا على الأنبياء الذنب، وكلّ ذنب عندهم كفر، فلزمهم تجويز الكفر عليهم، وتقدّم قولهم: يجوز أن يبعث اللّه نبياً علم أنّه يكفر بعد نبوّته.

وأما الثاني، وهو ما يتعلّق بالتبليغ: فقد اتّفقت الأمّة بل جميع أرباب الملل والشرائع على وجوب عصمتهم عن الكذب والتحريف فيما يتعلّق بالتبليغ عمداً وسهواً، إلّا القاضي أبو بكر الباقلاني فإنّه جوّز ما كان من ذلك على سبيل النسيان وفلتات اللسان.

وأمّا الثالث، وهو ما يتعلّق بالأحكام والفتيا: فقد أجمعوا على أنّه لا يجوز عليهم الخطأ فيه عمداً وسهواً، إلّا جماعة قليلة من العامّة.

وأما الرابع، وهو ما يقع في أفعالهم، فقد اختلفوا فيه على خمسة أقوال، الأول: مذهب أصحابنا الإماميّة، وهو أنّه لا يصدر عنهم الذنب، لا صغيرة ولا كبيرة، ولا عمداً ولا نسياناً، ولا لخطأ في التأويل، ولا للإسهاء من اللّه سبحانه، ولم يخالف فيه إلّا الشيخ الصدوق وشيخه ابن الوليد، ←

يدلّ على ذلك أنّ القبيح لا يخلو أن يكون كذباً فيما يؤدّيه عن اللّه أو غيره

☜ فإنّهما جوّزا الإسهاء لا السهو الذي يكون من الشيطان، وكذا القول في الأئمة الطاهرين عليهم السلام.

الثاني: أنّه لا يجوز عليهم الكبائر، ويجوز عليهم الصغائر إلّا الصغائر الخسيسة المنفرّة كسرقة حبّة حنطة، وكلّ ما ينسب فاعله إلى الدناءة والضعة، وهذا هو قول أكثر المعتزلة.

الثالث: أنّه لا يجوز ان يأتوا بصغيرة ولا كبيرة علىٰ جهة العمد، لكن يجوز علىٰ جهة التأويل أو السهو، وهو قول أبي على الجبّائي.

الرابع: أنّه لا يقع منهم ذنب إلّا على جهة السهو والخطأ، وأنّهم مؤاخذون بما يقع منهم سهواً ـ وان كان موضوعاً عن أممهم ـ لقوّة معرفتهم وعلوّ رتبتهم، وهو قول النظام وجعفر بن مبشّر ومن تبعهما.

الخامس: أنّه يجوز عليهم الكبائر والصغائر عمداً وسهواً وخطأ، وهو قول الحشويّة وكثير من أصحاب الحديث من العامّة.

واختلفوا في وقت العصمة على ثلاثة أقوال:

الأول: أنّه من وقت ولادتهم إلى أن يلقوا اللّه سبحانه، وهو مذهب أصحابنا الإماميّة.

الثاني: أنه من حين بلوغهم، ولا يجوز عليهم الكفر والكبيرة قبل النبوّة، وهو مذهب كثير من المعتزلة.

الثالث: أنّه وقت النبوّة، وأما قبله فيجوز صدور المعصية عنهم، وهو قول أكثر الأشاعرة ومنهم الفخر الرازي، وبه قال أبو الهذيل العلّاف وأبو علي الجبّائي من المعتزلة.

وما اختاره أصحابنا من تنزيه الأنبياء والأئمة عليهم السلام من كلّ ذنب ومنقصة قبل النبوّة وبعدها، هو قول أئمتنا عليهم السلام بذلك، المعلوم لنا قطعاً بإجماع أصحابنا، ومؤيّد بالنصوص المتظافرة حتّى صار ذلك من قبيل الضروريات في مذهب الإماميّة، وقد استدلّ عليه أصحابنا بالدلائل العقليّة، وهي مذكورة في كتبهم الكلاميّة.

انظر أوائل المقالات: ٦٢، تنزيه الأنبياء للسيد المرتضى: ١٥ ـ ١٦، كشف المراد: ٤٧١، بحار الأنوار ١١: ٨٩ ـ ٩١، المغني للقاضي عبد الجبّار ١٥: ٢٧٩، ٢٨١، ٣٠٠، ٣٠٤، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٧، عصمة الأنبياء للفخر الرازي: ٧ ـ ٩، المواقف ٣: ٤٢٥ ـ ٤٢٨.

من أنواع القبائح. فإن كان الأوّل فلا يجوز عليه؛ لأنّ المعجز يمنع من ذلك؛ لأنّه ادّعى النبوّة على اللّه وصدّقه بالعلم المعجز، فجرى ذلك مجرى أن يقول له صدقت، فلو لم يكن صادقاً لكان قبيحاً؛ لأنّ تصديق الكذّاب قبيح لا يجوز عليه تعالى[١].

وأما الكذب في غير ما يؤدّونه وجميع القبائح الأخر، فإنّما نُنزّههم عنها؛ لأنّ تجويز ذلك ينفّر عن قبول قولهم، ولا يجوز على اللّه أن يبعث نبياً ويوجب علينا اتباعه وهو على صفة تنفّر عنه، ولهذا جنَّب اللّه تعالى الأنبياء الفظاظة[٢]، والخلق المشيئة، والأمراض المنفّرة، لمّا كانت هذه الأشياء منفّرة في العادة.

ومرادنا بالتنفير هو أن يكون معه أقرب إلى أن لا يقع منه القبول، ويصرف عنه وإن جاز أن يقع على بعض الأحوال، كما أنّ ما يدعو إلى الفعل قد لا يقع

---

(١) قال «السيّد المرتضى ﷺ: واعلم أنّ جميع ما ننزّه الأنبياء ﷺ عنه، ونمنع من وقوعه منهم، يستند إلى دلالة العلم المعجز إمّا بنفسه أو بواسطة، وتفسير هذه الجملة أنّ العلم المعجز إذا كان واقعاً موقع التصديق لمدّعي النبوّة والرسالة، وجارياً مجرى قوله تعالى له: صدقت في أنّك رسولي ومؤدّ عنّي، فلابدّ من أن يكون هذا المعجز مانعاً من كذبه على اللّه سبحانه في ما يؤدّيه عنه لأنّه تعالى لا يجوز أن يصدق الكذّاب، لأنّ تصديق الكذّاب قبيح، كما قلنا إن الكذب قبيح، فأمّا الكذب في غير ما يؤدّيه عن اللّه وسائر الكبائر فإنّما دلّ المعجز على نفيها، من حيث كان دالاًّ على وجوب اتباع الرسول وتصديقه فيما يؤدّيه وقبوله منه، لأنّ الفرض في بعثة الأنبياء ﷺ تصديقهم بالأعلام المعجز هو أن يمتثل ما يأتون به فما قدح في الامتثال والقبول وأثر فيهما يجب أن يمنع منه، فلهذا قلنا: إنّه يدلّ على نفي الكذب والكبائر عنهم في غير ما يؤدّونه بواسطة، وفي الأول يدلّ بنفسه.

انظر تنزيه الأنبياء: ١٧ ـ ١٨.

(٢) في «د» زيادة: والغلاظة، وفي «هـ»: والغلظة.

معه الفعل[١].

ألا ترى أنّ التبشير إلى وجه الضيف داع إلى حضور طعامه، وربّما لم يقع معه[٢] الحضور. والعبوس ينفّر، وربّما وقع معه[٣] الحضور، وإن كان ذلك لا يقدح في كون أحدهما داعياً والآخر صارفاً. ولا يقع القبول من الواعظ الزاهد ويقع من الماجن السخيف، ولا يخرج ذلك السخف من كونه صارفاً والزهد من كونه داعياً.

ودليل التنفير يقتضي نفي جميع القبائح عنهم، صغيرها وكبيرها، والفرق بينهما مناقضة[٤].

وقولهم: حبط[٥] الصغائر تنقيص الثواب[٦]، ليس بصحيح إذا سلّمنا الإحباط[٧]؛ لأنّها وإن نقّصت الثواب فهي فعل قبيح وإقدام عليه، ومع ذلك تزيل

---

(١) انظر رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٦٦.

(٢) معه: لم ترد في «أ» و«ب».

(٣) في النسخ: منه.

(٤) هذا جواب من المصنّف على قول المعتزلة، حيث فرّقوا بين الصغائر المنفّرة وغيرها، فأوجبوا العصمة في الأول دون الثاني. قال القاضي عبدالجبّار: لا تجب عصمتهم في الصغائر التي لا تنفّر. انظر المغني ١٥: ٢٨٠، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٨، والمصادر المتقدّمة في أوّل هذا الفصل.

(٥) كذا في «أ»، وفي «هـ»: حط، وفي بقيّة النسخ: حظ، والأرجح أنّه تصحيف: حط أو حبط. والمعنى واحد على مذهب المعتزلة.

(٦) هذا قول المعتزلة، قال القاضي عبد الجبّار: قلنا إنّ الرسل لا تجب عصمتهم في الصغائر التي لا تنفّر لأنّه ليس فيه إلّا الإقلال من الثواب. وهو مبنيّ على قولهم بالتحابط، وسواء قيل بالموازنة كما هو مذهب أبي هاشم، أو بدون الموازنة كما هو مذهب أبي علي الجبّائي. انظر المغني ١٥: ٢٨٠، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٨.

(٧) قول المصنّف على تقدير تسليم الإحباط، لأنّه تقدّم إتّفاق الإماميّة على بطلان الإحباط.

ثواباً حاصلاً، وفي ذلك نقل من مرتبة عالية إلى ما دونها، وذلك لا يجوز على الأنبياء، كما لا يجوز أن يُعْزَلوا عن النبوّة بعد حصولها.

ثمَّ يلزم عليه[١] تجويز الكبائر قبل النبوّة[٢]، لأنّ حبطها[٣] نقصان الثواب؛ لأنّ عقابها قد زال بالتوبة والنبوّة، وذلك لا يقوله أكثر من خالفنا[٤].

وأمّا ما يستدلّ به من الظواهر التي يقتضي ظاهرها وقوع المعصية من الأنبياء نحو قوله تعالى: ﴿وَعَصىٰ آدَمُ رَبَّهُ فَغَوىٰ﴾[٥] فقد بيّنّا الوجه فيه في التفسير[٦]، واستوفاه المرتضى في التنزيه[٧]، فلا يحتمل ذكر ذلك ههنا[٨].

بل نقول: الظواهر تبنى على أدلّة العقول، ولا تبنى أدلّة العقول على الظواهر، وإذا علمنا بدليل العقل أنّ القبيح لا يجوز عليهم، تأوّلنا الآيات إن كان لها ظواهر، وإن كان أكثرها لا ظاهر له على ما بُيّن هناك.

---

(١) في «أ» و«ب»: (ولا يلزم) بدل (ثمَّ يلزم عليه). والصواب ما أثبتناه؛ لأنّ المصنّف في مقام النقض على المعتزلة.

(٢) هذا نقض من المصنّف‎ﷺ على قول المعتزلة «حبط الصغائر تنقيص الثواب» فإنّه يلزم منه تجويز الكبائر عليهم قبل النبوّة، وهم لا يقولون به.

انظر المغني ١٥: ٣٠٤، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٧.

(٣) في «ب»: حظها، وفي «هـ»: حطها.

(٤) انظر المغني ١٥: ٣٠٤، فصل في أن الكبائر وما يجري مجراها في التنفير لا يجوز عليهم قبل البعثة.

(٥) سورة طه: ١٢١.

(٦) تفسير التبيان ١: ١٦٢ و٧: ٢١٦.

(٧) تنزيه الأنبياء: ٢٤ ـ ٣٤.

(٨) انظر أيضاً رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ١٢١ ـ ١٢٤ المسألة السابعة.

وأمّا الذي به يعلم أنّه لا يجوز عليه الكتمان ممّا بعث لأدائـه، فـهو أنّـا لو جوّزنا ذلك لأدّى إلى نقض الغرض في إرساله، فنؤل ما حمله وكُلِّف أدائه إلى مَن هو مصلحة لهم؛ حتّى يكون مزيحاً لعلّتهم، فإذا عُلم أنّه لا يؤدّي انتقض الغرض، ولم تحصل إزاحة العلّة في معرفة المكلّفين. وليس ذلك بمنزلة تكليف مَن علم اللّه أنّه يكفر؛ لأنّ الغرض بتكليفه لا يتعدّاه.

ثمَّ الغرض تعريضه لمنافع الثواب، فإذا لم يفعل أُتي من قبل نفسه، وتكليف النبوّة الغرض فيه متعلّق بغير النبيّ، وإن كان فيه غرض يرجع إليه فعلى وجه التبع،

فلا يجوز أن يكون الأمر على هذا ومع هذا فلا يـؤدّيه؛ لأنّ ذلك[1] يـخلّ بإزاحة علّة المكلّفين في تكليفهم، وذلك لا يجوز.

---

(١) في «أ» و«ب» و«هـ»: من ذلك.

فصل

في النسخ

قد[١] حكينا أنّ الخلاف مشهور فيه مع اليهود الذين منعوا النسخ، وهم ثلاث فرق[٢]:

منهم: من منع النسخ عقلاً، ومنهم: من منعه سمعاً، ومنهم: من أجازه ومنع من صحّة نبوّة نبيّنا ﷺ. ونحن نتكلّم عليهم واحداً واحداً، بعد أن نبيّن حقيقة النسخ[٣].

---

(١) في «د» و«هـ»: فقد، وفي «ج»: وأما الكلام في النسخ فقد.

(٢) انظر الكافي للحلبي: ٨٠ ـ ٨٣، شرح الأصول الخمسة: ٣٨٩، تمهيد الأوائل: ٢٠٤.

(٣) لم يتعرّض المصنّف هنا لمعنى النسخ لغة، ولعلّه لوجود الخلاف الكبير فيه بما لا يتلائم مع الإختصار الموضوع له الكتاب، ولعلّه لعدم ترتّب فائدة على ذلك، قال السيّد المرتضىٰ ﵀ في الذريعة ١: ٤١٤: إعلم أنّه لا حاجة بنا إلى بيان معنى النسخ في أصل اللغة ففي ذلك خلاف لا فائدة فيه في بيان الصحيح منه، والمحتاج إليه بيان حدّه في الشرع وعلى مقتضى الأدلّة الشرعيّة. إنتهىٰ

والنسخ في اللغة: النقل أو الإزالة، يقال: نسخت الشمس الظلَّ إذا أزالته.

واختلف الأصوليون فيه على أقوال، الأول: أنّه حقيقة في الإزالة، مجاز في النقل، وهو قول أبي هاشم الجبّائي، وأبي الحسين البصري، والفخر الرازي.

الثاني: أنّه حقيقة في النقل والتحويل، وهو قول القفّال الشاشي الشافعي.

الثالث: أنّه مشترك بين معنى الإزالة والنقل، حقيقة فيهما، مشترك فيهما إشتراكاً لفظيّاً، وهو قول القاضي ⇐

والنسخ في الشريعة: عبارة عن كلّ دليل شرعي دلّ على أنّ مثل الحكم الثابت بالنص الأوّل زائل في المستقبل، على وجه لولاه لكان ثابتاً بالنص الأوّل مع تراخيه عنه[١].

وذكرنا «المثل» دون «العين» لأنّه لو نهاه عن نفس ما أمره به لكان ذلك قبيحاً، إمّا بأن[٢] يكون بداء أو فيه وجه آخر من وجوه القبح.

وخصّصنا أدلّة الشرع بذلك؛ لأنّ ما يزيل وجوب الفعل في المستقبل من العجز أو فقد الآلة أو ما يجري مجرى ذلك، لا يوصف بأنّه نسخ، وإن كان مزيلاً لوجوب الفعل من حيث اختصّ هذا[٣] الوجه بأدلّة الشرع.

وشرطنا التراخي؛ لأنّ ما يقترن باللفظ من ذكر الغاية الدالّة على زوال الوجوب عندها لا يوصف بأنّه ناسخ، ألا ترى أنّ قوله تعالىٰ: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾[٤] لا يقال: إلى الليل، ناسخ لصوم النهار، وكذلك لو قال: إلزموا السبت إلى وقت كذا، لم يكن ما بعد ذلك الوقت ناسخاً لما قبله، وإن سقط الغرض فيه، ولو

أبي بكر الباقلّاني، والقاضي عبد الوهّاب، والغزّالي.

الرابع: أنّه مشترك بين الإزالة والنقل إشتراكاً معنويّاً، وهو قول ابن نمير.

انظر المحصول ٣: ٢٧٩، الإحكام للآمدي ٣: ١٠٢ ـ ١٠٤، إرشاد الفحول: ٣١١، التعريفات: ٣٠٩، الحدود الأنيقة: ٨٠، مهمّات التعاريف: ٦٩٧، الصحاح ١: ٤٣٣، لسان العرب ٣: ٦١.

(١) انظر الذريعة إلى أصول الشريعة ١: ٤١٤، عدّة الأصول ١: ٢٠٣، الكافي للحلبي: ٨١، شرح الأصول الخمسة: ٣٩٤، الغنية في أصول الدين: ١٥٥.

(٢) في «أ» و«ج»: أن.

(٣) في النسخ: بهذا.

(٤) سورة البقرة: ١٨٧.

قال ذلك مطلقاً ثمَّ ذكر[(١)] بعد ذلك ما دلَّ على سقوط لزومه سـمّي ذلك نسـخاً، للتراخي الذي قدّمناه.

فإذا ثبت حقيقة النسخ في الشرع (فالدليل على جوازه هو أنّ كلّ دليل على حسن التعبّد بالشرع[(٢)])[(٣)] فهو بعينه دالّ على جواز النسخ؛ لأنّ ما دلّ على جواز التعبّد بالشرع ما قدّمناه من المصلحة المتعلّقة بالعبادة واللطف فيها، وهذا[(٤)] بعينه قائم في النسخ؛ لأنّه لا يمتنع أن يصير ما كان مصلحة في وقت مفسدة في وقت آخر، وما هو مفسدة في وقت يصير مصلحة في غيره، وما هو مصلحة لزيد يصير مفسدة لعمرو (وما يكون مصلحة لعمرو يصير مفسدة لزيد)[(٥)] فإذا كان ذلك غير ممتنع فلو فرضنا حصوله لمن هو عالم بالعواقب وجب أن يُعلمنا ذلك، وينسخ عنّا ما تغيّر الحال فيه، كما وجب[(٦)] أن يُعلمنا في ابتداء العبادة، وأيّ فـرق بـين أن يقول: إفعلوا هذه العبادة إلى وقت كذا واتركوها بعده[(٧)]، وبين أن يقول: إفـعلوا. مطلقاً، ثمَّ يُعلمنا بعد ذلك الوقت الذي تنقلب المصلحة فيه، وهل تجويز أحدهما

---

(١) في «ج»: (دلّ) بدل (ذكر)، ولم يرد فيها: ما دلّ. والعبارة فيها هكـذا: ثمّ دلّ بـعد ذلك عـلى سقوط لزومه.

(٢) في «هـ»: في الشرع.

(٣) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب». وله وجه.

(٤) وهذا: لم ترد في «ب» و«ج».

و عليه يكون «قائم» خبر «واللطف».

(٥) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٦) في «ج» و«د»: يجب.

(٧) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: واتركوا بعدها.

إلّاكتجويز الآخر؟

ومتى قالوا: إنّ ذلك يؤدّي إلى البداء[١]، قلنا: ليس ذلك بداء؛ لأنّ البداء ما جمع شروطاً أربعة[٢]:

أحدها: أن يكون المأمور به هو المنهيّ عنه بعينه.

وثانيها: أن يكون الوجه واحداً.

وثالثها: أن يكون الوقت واحداً.

ورابعها: أن يكون المكلّف واحداً.

والنسخ بخلاف ذلك، لأنّ الفعل المأمور به غير المنهيّ عنه؛ لأنّ إمساك السبت في زمن موسى[٣] هو غير ما تناوله النهي عن إمساكه في زمن نبيّناﷺ، وإذا تغاير الفعلان لم يتكامل شروط البداء، وكذلك إذا كان الوقتان متغايرين.

ولو كان ذلك بداءً لوجب أن يكون إماتة اللّه الخلق بعد إحيائهم، وإغناؤهم

---

(١) هذا ممّا احتجّ به اليهود، قالوا: إنّ نبوّة النبيّﷺ تقتضي نسخ دين من كان قبله باتفاق منكم، لكن النسخ محال؛ لأنّه يدلّ إمّا على الجهل أو البداء وكلاهما محال.
انظر الغنية في أصول الدين: ١٥٦، المواقف ٣: ٤١٢.

(٢) انظر شرائط البداء في الذريعة للسيد المرتضى ١: ٤٢١، تقريب المعارف: ١٦٤، المسلك في أصول الدين: ١٦٩، قواعد المرام: ١٣٤.

(٣) أشار المصنّف هنا إلى إحتجاج آخر لليهود، وهو قولهم: إنّ موسى نفى نسخ دينه، لأنّه تواتر عنه قوله: تمسّكوا بالسبت مادامت السموات والأرض. وإذا ثبت دوام السبت وامتناع نسخه، ثبت امتناع النسخ في سائر أحكامه، فيثبت دوام شرع موسى، ودوام الشرع ينفي القول بنبوّة محمدﷺ. وسيأتي تفصيل الجواب من المصنّف عند ذكر من أجاز النسخ عقلاً ومنع منه سمعاً.
انظر المسلك في أصول الدين: ١٦٩، قواعد المرام: ١٣٤، كشف المراد: ٤٨٦، شرح الأصول الخمسة: ٣٩١، المواقف ٣: ٤١٣.

بعد فقرهم، وصحّتهم بعد مرضهم بداءً، فإذا لم يكن كذلك ـ لتغيّر المصلحة فيه ـ فالنسخ مثله.

ويلزم عليه أيضاً، أن لا تختلف شرائع الأنبياء، وقد علمنا اختلافها، ولم يكن ذلك بداءً[1]؛ لأنّه كان في شرع آدم وحوّاء جواز تزويج الأخت من الأخ[2]، وفي شرع إبراهيم إباحة تأخير الختان إلى وقت الكبر[3]، وفي شريعة إسرائيل جواز الجمع بين الأختين[4]، وكلّ ذلك مخالف لشرع موسى عليه السلام[5].

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: وذلك لم يكن بداء.

(٢) ذِكْر المصنّف لهذا القول ـ تزويج الأخت من الأخ ـ بناء على قول اليهود بذلك والتزامهم به. وصريح الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام هو حرمة تزويج الأخوات من الإخوة في كلّ الشرائع، نعم توجد روايتان ذكرهما العلّامة المجلسي وقال: هما محمولان على التقيّة لاشتهار ذلك بين العامّة.

انظر علل الشرائع ١: ١٧ باب: علّة كيفيّة بدء النسل، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٨١ باب بدء النكاح وأصله، بحار الأنوار ١١: ٢١٨ ـ ٢٢٦، وسائل الشيعة ٢٠: ٣٦٤ باب: تحريم الأخت مطلقاً.

(٣) انظر: كشف المراد: ٤٨٦، شرح الأصول الخمسة: ٣٩١.

(٤) عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٢١٩ فيمن سأله عمّن جمع بين الأختين فقال عليه السلام: يعقوب بن إسحاق جمع بين حبار وراحيل فحرّم بعد ذلك.

وفي شرح الأصول الخمسة: ٣٩١ قال: وجاز الجمع بين أختين في شرع يعقوب.

(٥) ما تقدّم هو تأكيد لإبطال قول اليهود المانعين من النسخ، فإنّ المصنّف بيّن أوّلاً جواز وقوعه، ثمّ بيّن وقوعه في شرعهم في المواضع المذكورة.

انظر أيضاً: كشف المراد: ٤٨٦.

وقولهم: إنّ ذلك يؤدّي إلى كون الشيء حسناً قبيحاً[١]، ليس بصحيح؛ لأنّه إنّما يقتضي [أن يكون][٢] مثل الحسن قبيحاً، ولا يمتنع في المثلين ذلك، وذلك أكثر من أن يحصى[٣].

وأمّا مَن أجاز النسخ عقلاً ومنع منه سمعاً، فالكلام عليه من وجهين:

أحدهما: أن نقول: ما الذي يدلّ على صحّة هذه الدعوى، وأنّ موسى عليه السلام قال: شريعتي لا تنسخ[٤]. فإن رجعوا إلى نقلهم الذي هو خبر الآحاد فإنّ ذلك لا يقبل فيه خبر واحد، وإن ادّعوا التواتر، فالتواتر يوجب العلم الضروري، فكان ينبغي أن يُعلم مع اختلاطنا بهم أنّ موسى عليه السلام قال ذلك[٥]، كما أنّا لمّا نقلنا عن نبيّنا صلى الله عليه وآله أنّ شريعته لا تنسخ، عَلِمَ ذلك المخالف والمؤالف[٦]، فإنّ اليهود لا يدفعون أنّ من دين محمّد صلى الله عليه وآله أنّ شرعه لا ينسخ، وإنّما خالفوا في صدق قوله.

على أنّه ذكر الشيوخ أنّ نقل اليهود غير متّصل بموسى عليه السلام؛ لأنّهم انقرضوا،

---

(١) هذا إحتجاج آخر لليهود المانعين من النسخ من جهة العقل.

انظر شرح الأصول الخمسة: ٣٨٩ ـ ٣٩٠، تمهيد الأوائل: ٢١٣.

(٢) بين المعقوفتين لم ترد في النسخ.

(٣) فإنّ دخول الدار قد يكون حقّاً حسناً بأن يكون عن إذن صاحب الدار، وقد يكون باطلاً قبيحاً بأن يكون لا عن إذن، مع أنّ الدخولين مثلان.

انظر جواب القاضي عبد الجبّار عن ذلك في شرح الأصول الخمسة: ٣٩٠.

(٤) قال العلّامة الحلّي في كشف المراد: ٤٨٦: إنّ هذا الحديث مختلف، ونُسب إلى ابن الراوندي.

وقال القاضي الايجي في المواقف ٣: ٤١٤: اختلقه ابن الراوندي لليهود.

انظر أيضاً الكافي للحلبي: ٨٣، قواعد المرام: ١٣٤.

(٥) ذلك: أثبتناه من «د».

(٦) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: والموافق.

وقتلهم «بخت نصر»[١] حتّى لم يبق منهم إلّا نفر ينقطع[٢] بنقلهم العدد، ولا يؤمن عليهم الكذب[٣].

ولو سلّمنا أنّ موسى عليه السلام قال: إنّ شريعتي لا تنسخ، لابدّ أن يكون ذلك مشروطاً، إذا لم تتغيّر المصلحة أو ينسخها من تثبت نبوّته[٤]. وأمّا مع تغيّر

---

(١) بخت نصر: من ملوك بابل القديمة، سلّطه اللّه على اليهود، فقتل منهم على دم يحييٰ بن زكريّا سبعين ألفاً، وسبى ذراريهم، وأخرجهم من بيت المقدس إلى بابل، وكان ذلك قبل زمن المسيح بستمائة عام تقريباً، وكان في زمن دانيال.

انظر تاريخ الطبري ١: ٣٩٢، بحار الأنوار ١٤: ٣٥٣.

(٢) في النسخ: لا ينقطع.

والصواب ما أثبتناه، والمعنىٰ: نفر ينقطع ولا يتمّ بهم عدد التواتر. وهذا هو مراد المصنّف من ذكر قصّة قتلهم على يد بخت نصر. ويؤيّد ذلك قول العلاّمة في كشف المراد: ٤٨٧ قال: لكنّ اليهود انقطع تواترهم لأنّ بخت نصر استأصلهم... .

(٣) انظر المسلك في أصول الدين: ١٧١، كشف المراد: ٤٨٧، المواقف ٣: ٤١٤، المحصول ٤: ٢٥٥.

والجميع إستدلّ بهذه القصّة المتواترة على بطلان دعوى اليهود تواتر قول موسى: إنّ شريعتي لا تنسخ. وهذا بناءً على تسليم أنّ موسى عليه السلام قال ذلك، وإلّا فإنّه قد تقدّم عن غير واحد التصريح بأنّه موضوع، وضعه ابن الراوندي لليهود.

وسيأتي قريباً ذكر شرط التواتر.

(٤) ذكر القاضي عبد الجبّار المعتزلي وجهاً آخر غير ما ذكره المصنّف من أنّه على فرض تسليم الخبر لابد أن يكون مشروطاً.

وهو: يجب أن يتأوّل، لأنّ كلام الأنبياء لا يجوز أن يتناقض، وتأويله هو أنّ شريعتي لا تنسخ على يد من لا معجز له.

انظر شرح الأصول الخمسة: ٣٩١ ـ ٣٩٢.

المصلحة وثبوت نبوّته، فهو صادق ولابدّ من نسخها.

وثانيهما: أن ندلّ على نبوّة نبيّناﷺ، فإذا ثبت نبوّته علمنا بطلان دعواهم أنّ موسى قال: إنّ شرعي لا ينسخ؛ لأنّه لو كان صحيحاً لما ثبت نبوّة من ينسخها.

فإن قيل: لم صرتم بأن تدلّوا على نبوّة نبيّكم فتعلموا بطلان دعوانا، أولىٰ منّا إذا دلّلنا على صحّة خبرنا فنعلم بطلان دعواكم في صحّة نبوّة نبيّكم[١]؟

قلنا: نحن أولىٰ بذلك؛ لأنّ النظر في معجز النبيّﷺ يبنى على أمور عقليّة لا يدخلها الإحتمال والإشتباه؛ لأنّه مبنيّ على ظهور القرآن وتحدّي العرب وأنّهم لم يعارضوه، وذلك كلّه معلوم ضرورة. والعلم بأنّ ما هذه صورته يكون معجزاً ودالاًّ على النبوّة، طريقه اعتبار العقل الذي لا يدخله الإحتمال، وليس كذلك الكلام في الخبر؛ لأنّ الخبر كلام، والكلام تدخله الحقيقة والمجاز والعمل بظاهره وتركه، والخبر الذي يدّعونه مبنيّ على صحّته، وصحّته لا تعلم إلّا بعد العلم بأنّ صفة التواتر فيه[٢] ثابتة في جميع أسلاف اليهود في كلّ زمان[٣]، ثمَّ إذا ثبت فهو

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة: ٣٩٢.

(٢) فيه: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) انظر شرائط تواتر الخبر. شرط اشتمال الخبر على شرائط التواتر ومنها العدد في جميع الطبقات، وهو ما يعبّر عنه عند علماء الأصول باستواء طرفي الخبر ووسطه في هذه الشروط في جميع الأزمنة.

قال الغزّالي: الشرط الثالث من شرائط التواتر، أن يستوي طرفاه وواسطته في هذه الصفات وفي كمال العدد. فإذا نقل الخلف عن السلف وتوالت الأعصار ولم تكن الشروط قائمة في كلّ عصر لم يحصل العلم بصدقهم؛ لأنّ خبر أهل كلّ عصر خبر مستقلّ بنفسه، فلابدّ من شروط،

ﻪ

كلام تدخله الحقيقة والمجاز، والخصوص والعموم، والشروط، والعدول عن ظاهره، فعلم بذلك أنّ النظر في معجز النبيّ ﷺ أولىٰ؛ لأنّ في العلم بصحّته بطلان ما سواه، وإن لم يعلم بصحّته تكلّف النظر في تصحيح خبرهم.

وأمّا من أجاز النسخ عقلاً وشرعاً، ومنع من صحّة نبوّة نبيّنا ﷺ فالوجه فيه: أن ندلّ على صحّة نبوّة نبيّنا ﷺ لنبطل قوله، ولنا في الكلام على نبوّته[1] طريقان:

أحدهما: الإستدلال بالقرآن على صحّة نبوّته.

والآخر: الإستدلال بباقي معجزاته عليه السلام.

إعجاز القرآن[2]:

والإستدلال بالقرآن لا يتمّ إلّا بعد بيان خمسة أمور[3]:

أحدها: ظهوره عليه السلام بمكّة، وادّعاؤه النبوّة.

وثانيها: تحدّيه العرب بهذا القرآن، وادّعاؤه أنّ اللّه أنزله عليه وخصّه به.

وثالثها: أنّه لم يعارضوه في وقت من الأوقات.

ورابعها: أنّهم لم يعارضوه للعجز.

وخامسها: أنّ هذا التعذرّ خرق العادة، فإذا ثبت ذلك دلّ علـى أنّ القـرآن

ولأجل ذلك لم يحصل العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى تكذيب كلّ ناسخ لشريعته.

انظر المستصفى: ١٠٧، المحصول ١: ٢٦، الإحكام للآمدي ٢: ٢٥، البرهان في أصول الفقه للجويني: ٤٧٨، اللمع في أصول الفقه للشيرازي: ٧١ ـ ٧٢، إرشاد الفحول: ٣٩.

(١) في «هـ»: (ثبوته) بدل (نبوته).

(٢) إعجاز القرآن: لم ترد في «د» و«هـ».

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: (أشياء) بدل (أمور).

معجز، سواء كان معجزاً خارقاً للعادة بفصاحته ـ فلذلك لم يعارضوه ـ أو لأنّ اللّه تعالى صرفهم عن معارضته، ولولا الصرف لعارضوا[١]، وأيّ الأمرين ثبت صحّت نبوّته؛ لأنّ اللّه تعالى لا يُصدّق كذّاباً، ولا يخرق العادة لمبطل.

فالذي يدلّ على ظهوره بمكّة وادّعائه النبوّة، فالعلم الضروري الذي لا ينكره عاقل سمع الأخبار[٢]، وظهور هذا القرآن على يده أيضاً معلوم[٣] مثل ذلك ضرورة[٤]، فالشك في أحدهما كالشك في الآخر.

وأمّا الذي يدلّ على أنّه تحدّى بهذا القرآن، فهو أنّ معنى التحدّي أنّه ﷺ كان يدّعي أنّ اللّه تعالى خصّه بهذا القرآن، وأبانه[٥]، وأنّ جبرئيل عليه السلام كان يهبط عليه فيه، وذلك معلوم ضرورة، ولا يمكن أحد دفعه، وهذا غاية التحدّي في المعنى والبعث على إظهار معارضته إن كان مقدوراً.

وأيضاً فمعلوم أنّه عليه السلام ادّعى النبوّة، ودعا الناس كافّة إلى الإقرار بنبوّته والعمل بشرعه، ومن ادّعى هذه المنزلة لابدّ أن يحتجّ بأمر يجعله حجّة على دعواه، صحيحاً كان أو فاسداً؛ لأنّه لو عرّى دعواه من حجّة أو شبهة لسارع[٦]

---

(١) تقدّم معنى الصرف والصرفة، فراجع.

(٢) العبارة هكذا في «أ».

وفي «ج» و«د» و«هـ»: فأمّا الفصل الأول وهو ظهوره بمكّة وادّعاؤه النبوّة فمعلوم ضرورة لا ينكره عاقل سمع الأخبار. وفي «ب»: قلنا الفصل الأول وهو ظهوره... .

(٣) معلوم: لم ترد في «أ».

(٤) في «أ»: ضروري.

(٥) في «د»: وآياته.

(٦) في «د»: لتنازع.

الناس إلى تكذيبه، وطالبوه بما يدلّ على صدق قوله، فلمّا لم يكن ذلك منهم، دلّ على أنّه احتجّ بهذا القرآن أو بما هذا القرآن أظهر منه.

وأيضاً فآيات التحدّي في القرآن ظاهرة، نحو قوله: ﴿فَأْتُوا بِعَشْرِ سُوَرٍ مِثْلِهِ مُفْتَرَيَاتٍ﴾[1] وقوله تعالىٰ: ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾[2] وفي موضع آخر ﴿بِسُورَةٍ مِثْلِهِ﴾[3] وقوله: ﴿قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَٰذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾[4] وهذا صريح بالتحدّي.

وأمّا الذي به يعلم أنّه لم يعارض، فهو أنّه لو كان عورض لوجب أن يُنقل، ولو نُقل لعُلم كما عُلم نفس القرآن، فلمّا لم يعلم دلّ على أنّها لم تكن.

وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّ كلّ أمر لو كان لوجب أن يُنقل، فإذا لم يُنقل قطعنا على أنّه لم يكن، وبهذا يُعلم أنّه ليس بين بغداد والبصرة بلد أكبر منهما، وأنّه ليس في الشريعة صلاة سادسة، ولا حجّ إلى بيتٍ بخراسان؛ لأنّها لو كانت لوجب نقلها مع سلامة الأحوال.

وإنّما قلنا كان يجب نقل المعارضة لو كانت؛ لأنّ الدواعي كانت تتوفّر إلى نقلها، لأنّها كانت تكون هي الحجّة دون القرآن، ونقل الحجّة أولىٰ من نقل الشبهة[5].

---

(١) سورة هود: ١٣.

(٢) سورة البقرة: ٢٣.

(٣) سورة يونس: ٣٨.

(٤) سورة الإسراء: ٨٨.

(٥) انظر تقريب المعارف: ١٥٩، المسلك في أصول الدين: ٧٥، أنّ القرآن لو عورض لكانت

⇐

على أنّ الذي دعا إلى المعارضة داع إلى نقلها وإظهارها، والداعي[١] لهم إلى ذلك طلب التخليص ممّا ألزموه[٢] من ترك أديانهم ومفارقة عاداتهم، وبطلان الرئاسة التي ألفوها، ولذلك نقلوا كلام مسيلمة[٣]، والأسود العنسي[٤]، وطليحة[٥]، مع ركاكته وسخافته، وبعده عن دخول الشبهة فيه، فكيف لم ينقل ما هو حجّة في نفسه؟ إذ فيه شبهة قويّة[٦].

ولا يمكن أن يدّعى فيه الخوف من أنصاره وأتباعه، فمنع ذلك من

المعارضة هي الحجّة والقرآن هو الشبهة، وذلك يقتضي ظهورها، ليكون للمكلّف طريق إلى النظر يفرق ما بين الحقّ والباطل.

انظر أيضاً، المغني ١٦: ٢٥٣.

(١) في «د»: والدواعي.

(٢) في «هـ»: التزموه.

(٣) مسيلمة بن ثمامة بن كعب، من بني حنيفة، وفد على النبيّ صلى الله عليه وآله ثمّ ارتدّ وخرج باليمامة وادّعى النبوّة، قتله أبو دجانة الأنصاري ووحشي.

انظر تاريخ الطبري ٢: ٥٠٤، البداية والنهاية ٤: ٢١، ٥: ٥٩، ٦: ٣٥٥.

(٤) الأسود العنسي اسمه عبهلة بن كعب كان كاهناً شعبذاً، خرج باليمن وادّعى النبوّة وغلب على عامل النبيّ بصنعاء، قتله فيروز الديلمي. انظر البداية والنهاية ٦: ٣٣٩.

(٥) طليحة بن خويلد الأسدي كان كاهناً، شهد الخندق مع المشركين ثمّ أسلم سنة تسع ووفد على رسول الله صلى الله عليه وآله، ثمّ ارتدّ بعد وفاة رسول الله، فخرج بالجزيرة وادّعى النبوّة وتبعته أسد وغطفان وانظمّ إليه بنو عبس وذبيان، وله وقائع مع المسلمين فتفرّق جنده وهرب إلى الشام، ثمّ عاد إلى الإسلام في زمن عمر بن الخطّاب، فشهد اليرموك والقادسية ونهاوند.

انظر البداية والنهاية ٦: ٣٤٤، ٧: ١٣٣ ـ ١٣٤.

(٦) انظر المغني ١٦: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

معارضته[١]؛ لأنّ الخوف لا يقتضي انقطاع النقل بالكليّة، وإنّما يمنع من المظاهرة به والمجاهرة، فكان يجب أن ينقل على وجه الإستسرار كما نُقل ما نحن ندّعيه من النصّ الجليّ وغيره.

على أنّ كثرة المسلمين وكثرة أنصاره كانوا بعد الهجرة، فهلّا عارضوه قبل ذلك بمكّة، ثمَّ لم يعارضوه ويظهروه في بلاد الكفر كالروم، وبلاد الفرس، والهند وغيرها، فإنّ أصل الكفر فيها إلى يومنا هذا، وكيف لم يمنع الخوف من نقل هجائه وسبّه ومنع نقل معارضته؟ والكلام في ذلك إستوفيناه في «شرح الجمل»[٢].

ولا يمكن أن يدّعى وقوع المعارضة من واحد أو اثنين، وأنّه قيل فلم يُسمع[٣].

وذلك أنّه إذا كانت المعارضة متعذّرة على الفصحاء المعروفين، والشعراء والخطباء المبرّزين، كفى ذلك في باب خرق العادة وثبوت كونه معجزاً، إمّا بأن يكونوا مصروفين على مذهب من قال بالصرفة[٤]، أو لأنّ القرآن فقط فصاحته

---

(١) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٧٧. والباقلاني في تمهيد الأوائل: ١٧٢.

(٢) انظر أيضاً رسائل السيّد المرتضىٰ: ٤٣٦، الكافي للحلبي: ٧٢ ـ ٧٥، تقريب المعارف: ١٥٦ ـ ١٥٩، المسلك في أصول الدين: ١٧٢ ـ ١٧٦، شرح الأصول الخمسة: ٣٩٧ ـ ٤٠١، المغني ١٦: ٢٥٢ ـ ٢٥٤.

(٣) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٧١.

(٤) وهو قول المفيد والمرتضىٰ والحلبي منّا، والنظام والفوطي والنصيبي وعبّاد بن يعقوب من المعتزلة، وتقدّم معنى الصرفة وتفصيل الأقوال فيها ومعانيها، راجع فصل الكلام في المعجز.

انظر رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٧، أوائل المقالات: ٦٣، تقريب المعارف: ١٥٨، المواقف ٣: ٣٧٨، ٣٩٢، ٣٩٧.

خرق العادة[١]، وأيّهما كان، وجب تساوي الكلّ فيه وأنّ أحداً لم يتمكّن من المعارضة، وذلك يمنع من التجويز الذي سألوا[٢] عنه.

وإذا ثبت أنّهم لم يعارضوه، فإنّما يُعلم أنّهم لم يعارضوه للعجز؛ لأنّ لكلّ فعل لم يقع مع توفّر الدواعي لفاعله وشدّة براعته عليه، قطعنا على أنّه إنّما لم يقع للتعذّر، ولذلك قطعنا على أنّ الجواهر والألوان ليست في مقدورنا، مع علمنا بتوفّر الدواعي إلى فعلها، وانتفاء الموانع المعقولة، فيخرج من هذا أن نقطع على أنّ جهة ارتفاع ذلك للتعذّر، لاغير؛ لأنّا علمنا أنّ العرب تحدّوا بالقرآن، وتوفّرت دواعيهم إلى معارضته، ولم يكن هناك مانع، فوجب القطع على أنّ ذلك للتعذّر لا غير، فكيف وقد علمناهم تكلّفوا المشاقّ من بذل النفوس والأموال والحروب العظيمة التي أفنتهم طلباً لإبطال أمره، فلو كانت المعارضة مباينةً لما تكلّفوا ذلك؛ لأنّ العاقل لا يترك الأمر السهل الذي يبلغ به الغرض، ويفعل الأمر الشاقّ الذي لا يبلغ معه الغرض، ومتى فعل ذلك دلّ على أنّه مختلّ العقل سفيه الرأي، والقوم لم يكونوا بهذه الصفة[٣].

وليس لأحد أن يقول: إنّهم اعتقدوا أنّ الحرب أنجع من المعارضة، فلذلك عدلوا إليها[٤].

---

(١) وهو قول الجبّائيان.

انظر كشف المراد: ٤٨٥.

(٢) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: سألوه.

(٣) انظر المغني ١٦: ٢٦٥، ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٤) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٧٨ و٢٧٩، وشرح الأصول الخمسة: ٣٩٨، والباقلاني في تمهيد الأوائل: ١٧٦.

وذلك أنّ النبيّ ﷺ لم يدّع النبوّة فيهم بالغلبة والقهر، وإنّما ادّعى [أنّ][1] معارضة مثل القرآن متعذّر عليهم، وأنّه المختصّ بذلك، ولا ينفع مع ذلك الحرب لو غلبوا، فكيف وهم كانوا أكثر الأوقات مغلوبين مقتولين، وكان يجب مع هذا أن يقدّموا المعارضة، فإن أنجعت وإلّا عدلوا إلى الحرب، أو كان يجب أن يجمعوا بينهما فيكون أبلغ وأنجع، وفي عدولهم عنها دليل على أنّهم كانوا عاجزين.

وليس لهم أيضاً أن يدّعوا: أنّهم التبس عليهم الحال، فلم يعرفوا ما أراد بالتحدّي من المعارضة بالمثليّة[2].

وذلك أنّه لو كان كذلك لاستفهموه، وقالوا له: ما الذي تريد بذلك، فكيف وهم كانوا عارفين في تحدّي بعضهم بعضاً بالشعر والخطب، فكيف[3] التبس عليهم الأمر ههنا.

فإن قالوا: خافوا أن يلتبس الأمر فيظنّ قوم أنّه ليس مثله[4].

قيل: هذا هو المطلوب أن يختلف العقلاء فيه، فطائفة يقولون إنّه مثله، وطائفة يقولون إنّه ليس مثله، فيحصل الخلاف وتقع الشبهة، وذلك أولىٰ من ترك المعارضة التي تقوى معها الشبهة بالعجز[5].

وليس لهم أن يقولوا: إنّه لم تتوفّر دواعيهم إلى ذلك[6].

---

(١) بين المعقوفتين لم ترد في النسخ.

(٢) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٨١.

(٣) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: وكيف.

(٤) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٣٠٠، والباقلاني في تمهيد الأوائل: ١٧٦.

(٥) انظر المغني ١٦: ٣٠٠ ـ ٣٠١.

(٦) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٦٥ و٢٦٧.

وذلك أنّ هذا باطل، وكيف لم تتوفّر دواعيهم وهـم تكـلّفوا مـن المشـاقّ العظيمة من القتال وإنفاق الأموال ما هو معروف، والعاقل لا يـتكلّف ذلك فـيما لايتوفّر دواعيه إلى إبطاله[١].

فإن قالوا: إنّما لم يعارضوه لأنّ في كلامهم ما هو مثله أو مقاربه[٢].

قلنا: هذا غير مسلّم، ولو سُلّم لما نفع؛ لأنّ التحدّي إنّما وقع لعـجزهم عـن معارضته في المثل[٣]، لا بأنّه ليس في كلامهم مثله، ولو كان في كلامهم مثله لكان ترك المعارضة بالمثل[٤] أبلغ وأعظم في باب العجز.

فإن قيل: واطأه قوم من الفصحاء.

قلنا: هذا باطل؛ لأنّه كان ينبغي أن يعارضه من لم يواطئه، فإنّهم وإن كانوا أدون منهم في الفصاحة، كانوا يقدرون على ما يقاربه، فإنّ التفاوت بين الفصحاء لا ينتهي إلى حدّ يخرق العادة.

على أنّ الفصحاء المعروفين، والبلغاء المشتهرين[٥] في وقته، كـلّهم كـانوا منحرفين عنه، كالأعشى الكبير[٦] الذي هو في الطبقة الأولى ومن أشبهه، مـات

---

(١) انظر المغني ١٦: ٢٦٧ ـ ٢٦٨.

(٢) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٨٢ ـ ٢٨٣.

(٣) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: (المستقبل) بدل (المثل).

(٤) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: (في المستقبل) بدل (بالمثل).

(٥) كذا في «هـ»، وفي «أ» و«ب» و«ج»: المستمرين. وفي «د»: المميزين.

(٦) أبو بصير ميمون بن قيس بن جندل الأسدي، من فحول شعراء الجاهليّة وأحـد أصـحاب المعلّقات، وقيل: أشعر العرب في الجاهلية، أدرك الإسلام في آخر عمره، ورحل إلى النبيّ صلى الله عليه وآله

ﻟ

على كفره، وكعب بن زهير[١] أسلم في آخر الأمر وهو في الطبقة الثانية، وكان من أعدى الناس له ﷺ، ولبيد بن ربيعة[٢]، والنابغة الجعدي[٣] من الطبقة الثالثة، أسلما بعد زمان طويل، ومع هذا لم يحظيا[٤] في الإسلام بطائل.

عام صلح الحديبيّة فلقيه أبو سفيان فسأله عن أمره، فقال: أردت محمداً، فقال له: إنّ بيننا وبينه هدنة وجمع له مائة ناقة حمراء فأخذها وانصرف ولم يلق النبيّ ﷺ، فلما صار باليمامة ألقاه بعيره فقتله. فلما سمع النبيّ ﷺ بذلك قال: كاد ينجو ولمّا.

انظر خزانة الأدب ١: ١٨١، الأعلام ٧: ٣٤١.

(١) كعب بن زهير بن أبي سلمى، من مزينة في بلاد غطفان، شاعر مشهور مجود، قدم على النبيّ ﷺ بعد انصرافه من الطائف فأنشده قصيدته التي أوّلها: بانت سعاد.

انظر: الإستيعاب ٣: ١٣١٣، الإصابة ٥: ٤٤٣.

(٢) لبيد بن ربيعة العامري، شاعر مشهور، قدم على النبيّ ﷺ، فأسلم وترك الشعر حتّى موته، عمّر طويلاً ومات وهو ابن مائة وأربعين سنة، مات سنة ٤١ هـ على أشهر الأقوال.

انظر الإستيعاب ٣: ١٣٣٥، الإصابة ٥: ٥٠٠.

(٣) النابغة الجعدي، قيس بن عبدالله بن عدس، من بني عامر بن صعصعة، شاعر مشهور معمّر في الجاهلية والإسلام، قيل: عاش مائتي سنة، وقال الأصمعي: أنّه عاش مائتين وثلاثين سنة، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام وكان معه بصفين، وهو القائل يوم السقيفة:

قولا لأصلع هاشم إن أنتما ... لاقيتماه لقد حللت أرومها

وإذا قريش بالنجار تسجلّت ... كنت الجدير به وكنت زعيمها

وعليك سلّمت الغداة بإمرة ... للمؤمنين فما رعت تسليمها

نكثت على عمد هنالك عهده ... فتبوّأت نيرانها وجحيمها

وتخاصمت يوم السقيفة والذي ... فيه الخصام غداً يكون خصيمها

انظر الإصابة ٦: ٣٠٨، خزانة الأدب ٣: ١٦٣، أعيان الشيعة ٦: ٢٦٢.

(٤) في «د»: يحظبا، وفي بقيّة النسخ: يحظيا.

على أنّه لو كان ينبغي أن يوافقوه على ذلك ويقولون له: الفصحاء المبرّزون واطوك ووافقوك. فإنّ الفصحاء في كلّ وقت لا يخفون على أهل الصناعة.

فإن قيل: لم لا يكون النبيّ ﷺ أفصح العرب، فلذلك تأتّى[1] منه القرآن، وتعذّر على غيره أو تعمّل ذلك في زمانٍ طويل، فلم يتمكّنوا من معارضته في زمان قصير[2].

قيل: هذا لا يتوجّه على من يقول بالصرفة[3]؛ لأنّ القائلين بها يقولون: إنّ مثل ذلك كان في كلامهم وخطبهم، وإنّما صُرفوا عن معارضته في المثل[4]، فلا معنى لكونه أفصح. ومن قال جهة الإعجاز الفصاحة يقول: كونه أفصح لا يمنع من أن يقاربوه[5] ويدانوه، وذلك هو المطلوب المعتاد عندهم[6] في المعارضة، فإن جعلوه أفصح (وأنّه خرق العادة بفصاحته كفى ذلك لأهل الإعجاز، على أنّ كونه أفصح)[7] لا يمنع من مساواته ومقاربته في قليل من الكلام الذي يتأتّى به سورة قصيرة، بذلك جرت العادة.

☜ وما أثبتناه فهو من نسخة العلّامة الروضاتي، وهو الأرجح.

(١) في «د» و«هـ»: يأتي.

(٢) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٧٦ و٣٠٠، شرح الأصول الخمسة: ٤٠٠.

(٣) تقدّم معنى الصرفة، والأقوال فيها مفصلاً فراجع.

(٤) في «ج» و«د» و«هـ»: (المستقبل) بدل (المثل).

(٥) في «أ» و«هـ»: يقارنوه.

(٦) في «ج» و«د» و«هـ»: (بينهم) بدل (عندهم).

(٧) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

ألا ترى أنّ المتقدّمين من الشعراء وإن كانوا أفصح من المتأخّرين لا يمنع أن يقع منهم البيت والبيتان من[١] مثل فصاحة أولئك.

ثمَّ لو كان الأمر على ما قالوه، لوافقوه على ذلك وقالوا له: أنت أفصحنا، فلذلك يأتي منك ما تعذّر علينا، فيكون في ذلك إبطال أمره، وإن كان فيه اعتراف له[٢] بفضل لا يضرّهم وإنّما يضرّهم السكوت عنه.

وقولهم: إنّه تَعَمَّل[٣]. باطل؛ لأنّه كان يجب أن يتعمَّلوا مثله، وإنّما بقي ثلاثاً وعشرين سنة بينهم يتحدّاهم، وفي دون ذلك بكثير يمكن التعمّل.

وإذا ثبت بهذه الجملة أنّ القرآن معجز لم يضرّنا أن لا نعلم من أيّ جهة كان معجزاً؛ لأنّا إذا علمناه معجزاً خارقاً للعادة علمنا ثبوته، ولو شككنا في جهة إعجازه لم يضرّنا ذلك، غير أنّا نومي إلى جملة من الكلام فيه.

كان المرتضى علي بن الحسين الموسوي ﷺ[٤] يختار أنّ جهة إعجازه الصرفة، وهي: أنّ اللّه تعالى سلب العرب العلوم التي كانت تتأتّىٰ معها لهم[٥] الفصاحة التي هي مثل القرآن متىٰ راموا المعارضة، ولو لم يسلبهم ذلك لكان

---

(١) من: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) له: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٧٥ و٢٧٦.

(٤) تقدّمت ترجمة السيّد المرتضىٰ ﷺ فراجع.

(٥) في «ج» و«د» و«هـ»: (منهم بها) بدل (معها لهم).

يتأتّىٰ منهم[١]، وبذلك قال النظّام[٢]، وأبو إسحاق النصيبي[٣] أخيراً[٤].

وقال قوم: جهة الإعجاز الفصاحة المفرطة التي خرقت العادة من غير اعتبار النظم[٥].

ومنهم من اعتبر النظم والأسلوب مع الفصاحة[٦]، وهو الأقوى.

قال الفريقان: إذا ثبت أنّه خارق للعادة بفصاحته، دلّ على نبوّته؛ لأنّه إن كان

---

(١) انظر رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ٣٤٩، ٢: ٣٢٣ ـ ٣٢٧.

(٢) انظر المسلك في أصول الدين: ٤٨٥، المواقف ٣: ٣٩٢، شرح المواقف ٨: ٢٤٦، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٣١٤.

والنظّام: هو إبراهيم بن سيّار، تقدّمت ترجمته.

(٣) إبراهيم بن عيّاش أبو إسحاق البصري النصيبي المعتزلي، كان معاصراً للقاضي الباقلاني، له كتاب في إمامة الحسن والحسين، وهو من الطبقة العاشرة من المعتزلة.

انظر: حاشية العلّامة الجنداري على شرح الأزهار ١: ٢.

(٤) الظاهر أنّ المصنّف ناظر إلى أصل القول بالصرفة، من دون تفصيل إلى الأقوال فيها، ولذا جمع بين قول المرتضىٰ والنظّام والنصيبي.

وفي الصرفة قولان: الأول، قول المرتضىٰ وهو أنّ الصرفة هي سلب العلوم التي تمكن من المعارضة. والثاني، قول النظّام وهو أنّ الصرفة هي صرف الدواعي عن المعارضة مع قدرتهم عليها.

وتقدّمت الإشارة إلى هذه الأقوال بشيء من التفصيل، فراجع.

انظر المغني ١٦: ٢١٨ ـ ٢٢٠، ٣٢٣. المواقف ٣: ٣٩٢، شرح المواقف ٨: ٢٤٦.

(٥) وهو قول الجبّائي وابنه، والقاضي عبد الجبّار، وأكثر المعتزلة.

انظر كشف المراد: ٥٤٨، المغني ١٦: ١٩٧، ٢٢٦، ٣١٨.

(٦) وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني.

انظر تمهيد الأوائل: ١٧٧ ـ ١٧٨، المواقف ٣: ٣٩١، شرح المواقف ٨: ٢٤٥.

من فعل اللّه فهو دالّ على نبوّته، وإن كان من فعل النبيّ ﷺ فالنبي لم يتمكّن من ذلك إلّا بعلوم فيه خارقة للعادة تدلّ على نبوّته. فإذا قال: إنّه من فعل اللّـه دون فعلي، قطعنا على أنّه من فعل اللّه لثبوت صدقه.

وقال قوم: هو معجز لإختصاصه بأسلوب مخصوص ليس في شيء من كلام العرب[١].

وقال قوم: تأليف القرآن ونظمه مستحيل من العباد، كاستحالة الجواهر والألوان[٢].

وقال قوم: كان معجزاً لما فيه من العلم بالغائبات[٣].

وقال آخرون: كان معجزاً لارتفاع الخلاف والتناقض فيه، مع جريان العادة بأنّه لا يخلو كلام طويل من ذلك[٤].

وأقوى الأقوال عندي قول من قال: إنّما كان معجزاً خارقاً للعادة لاختصاصه بالفصاحة المفرطة في هذا النظم المخصوص، دون الفصاحة

---

(١) وهو قول بعض المعتزلة.

انظر إعجاز القرآن للباقلاني: ٣٥، المواقف ٣: ٣٨٩، شرح المواقف ٨: ٢٤٤.

(٢) حكاه القاضي الباقلاني في إعجاز القرآن: ٣٨.

(٣) انظر إعجاز القرآن للباقلاني: ٣٣، المواقف ٣: ٣٩١، شرح المواقف ٨: ٢٤٥، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٣١٥.

(٤) انظر إعجاز القرآن: ٣٦ ـ ٣٧، المواقف ٣: ٣٩١ ـ ٣٩٢، شرح المواقف ٨: ٢٤٥.

وهناك أقوال كثيرة في وجه إعجاز القرآن، انظر إعجاز القرآن للباقلاني: ٣٣ ـ ٣٨، الإتقان في علوم القرآن ٢: ٣١٤ ـ ٣١٨.

بانفرادها، ودون النظم بانفراده، ودون الصرفة[١].

وإن كنت نصرت في «شرح الجمل» القول بالصرفة على ما كان يذهب إليه المرتضى، من حيث شرحت كتابه فلم يحسن خلاف مذهبه.

والذي يدلّ على ما قلناه واخترناه: أنّ التحدّي معروفٌ بين العرب ـ بعضهم بعضاً ـ معتادٌ، ويعتبرون في التحدّي معارضة الكلام بمثله، في نظمه ووصفه؛ لأنّهم لا يعارضون الخطب بالشعر، ولا الشعر بالخطب، والشعر لا يُعارَض إلّا بما كان يوافقه في الوزن والروي والقافية، فلا يعارضون الطويل بالرجز، ولا الرجز بالكامل، ولا الربع بالمتقارب، وإنّما يعارضون جميع أوصافه، وإذا كان كذلك فقد[٢] ثبت أنّ القرآن جمع الفصاحة المفرطة والنظم الذي ليس في كلام العرب مثله، فإذا عجزوا عن معارضته فيجب أن يكون الإعتبار بهما.

فأمّا الذي يدلّ على إختصاصه بالفصاحة المفرطة فهو أنّ كلّ عاقل عرف شيئاً من الفصاحة يعلم ذلك، وأنّ ما في القرآن من الفصاحة يزيد على كلّ فصيح.

وكيف لا يكون كذلك وقد وجدنا الطبقة الأولى قد شهدوا بذلك، وطربوا له، كالوليد بن المغيرة[٣]، والأعشى الكبير، وكعب بن زهير، ولبيد بن ربيعة، والنابغة

---

(١) وهو اختيار القاضي الباقلاني كما تقدّم قبل قليل فراجع.

وهو ظاهر المصنّف في تفسيره التبيان ٥: ٤٥٧.

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: وقد.

(٣) الوليد بن المغيرة المخزومي، أبو خالد بن الوليد، وعمّ أبي جهل، وهو أحد المستهزئين الخمسة الذين كفى اللّه النبيّ صلى الله عليه وآله شرَّهم، كان شيخاً كبيراً مجرّباً من دهاة العرب، يتحاكمون إليه في الأمور، وينشدونه الأشعار فما اختار من الشعر كان مختاراً، مات في السنة الأولى للهجرة.

انظر: المنتظم ٣: ٨٤، الكنىٰ والألقاب ١: ٤٠.

الجعدي، ودخل كثير منهم في الإسلام ككعب، والنابغة، ولبيد[١].

وهمَّ الأعشى بالدخول في الإسلام فمنعه أبو جهل[٢] من ذلك وفزَّعه[٣]، وقال له: إنّه يحرّم عليك الأطيبين، الزنا والخمر. فقال: أمّا الزنا فلا حاجة لي فيه؛ لأنّي كبرت، وأمّا الخمر فلا صبر لي عنه. فانتظر وأتته المنيّة واخترمته[٤] دون الإسلام[٥].

والوليد بن المغيرة تحيّر حين سمعه، فقال: سمعت الشعر وليس بشعر، والرجز[٦] وليس برجز، والخطب وليس بخطب، وليس له اختلاج[٧] الكهنة، فقالوا

---

(١) تقدّمت تراجمهم جميعاً فراجع.

(٢) في رواية أخرىٰ: أبو سفيان.

انظر خزانة الأدب ١: ١٨٢.

(٣) في «أ» و«ب»: (وفرقه) بدل (وفزَّعه). وفرقه أي أخافه.

انظر العين ٥: ١٤٨.

(٤) في «ب» و«ج» و«د»: واخترم.

واخترم أي مات، مأخوذ من قولهم: اخترمته المنية أي أخذته.

انظر تاج العروس ٨: ٢٧٢.

(٥) انظر كشف المراد: ٤٨٥، خزانة الأدب ١: ١٨٢ ـ ١٨٣.

(٦) الرجز: بحر من بحور الشعر معروف، يكون كلّ مصراع منه مفرداً، وتسمّىٰ قصائده أراجيز، واحدها أرجوزة، فهو كهيئة السجع إلّا انّه في وزن الشعر، ويسمّى قائله راجزاً، ومنه قول النبيّ صلى الله عليه وآله: أنا النبيّ لا كذب أنا ابن عبد المطلب

انظر النهاية في غريب الحديث ٢: ١٩٩، لسان العرب ٥: ٣٥٠.

(٧) الإختلاج: الحركة والإضطراب، وهو هنا كناية عن الشك والريبة.

انظر النهاية في غريب الحديث ٢: ٦٠.

له: أنت شيخنا فإذا قلت هذا ضعفت قلوبنا، ففكّر فقال: قولوا هو سحر[١]. معاندةً وحسداً للنبي ﷺ، فأنزل اللّه تعالى هذه الآيات: ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ * فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ إلى قوله ﴿إِنْ هٰذَا إِلاَّ سِحْرٌ يُؤْثَرُ﴾[٢]، فمن دفع فصاحة القرآن لم يكن في حيز من تكلّم[٣].

وأمّا اختصاصه بالنظم فمعلوم ضرورة؛ لأنّه مدرك مسموع وليس في شيء من[٤] كلام العرب ما يشبه نظمه من خطب ولا شعر على اختلاف أنواعه وصفاته، فاجتماع الأمرين فيه[٥] لا يمكن دفعهما.

فإن قيل: لو كان القرآن خارقاً للعادة بفصاحته لوجدنا الفرق بين [كلام][٦] أفصح العرب وبينه، كما وجدنا الفرق بين شعر المتقدّمين وبين شعر المحدثين الركيك، وهما معتادان، وكان ذلك أولىٰ من حيث كان أحدهما معتاداً والآخر

---

(١) انظر مستدرك الحاكم ٢: ٥٠٦، الشفا للقاضي عياض ١: ٢٦٤، المغني للقاضي عبد الجبّار ١٦: ٢٦٨، تاريخ الإسلام للذهبي ١: ١٥٤، النهاية في غريب الحديث ٢: ١٩٩.

(٢) سورة المدثر: ١٨ ـ ٢٤.

ولا شكّ في نزول هذهِ الآيات في الوليد بن المغيرة، نصّ على ذلك أكثر العلماء والمفسرين.

انظر تفسير مجمع البيان ١٠: ١٧٨، تفسير الطبري ٢٩: ١٩٥، تفسير القرطبي ١٩: ٧٤، مضافاً للمصادر المتقدّمة.

(٣) كذا في جميع النسخ المعتمدة، ولعلّ الصواب: يُكلّم، كما في نسخة العلّامة الروضاتي.

(٤) شيء من: لم ترد في «ج».

(٥) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: (منه) بدل (فيه).

(٦) بين المعقوفتين لم ترد في النسخ المعتمدة، أثبتناه من نسخة العلّامة الروضاتي، وهو الأنسب بالسياق.

خارقاً للعادة، وإذا لم نجد ذلك دلّ على أنّه ليس بخارق للعادة بفصاحته[١].

قلنا: هذا السؤال إنّما يلزم من أدّعى أنّه خرق العادة[٢] بفصاحته فقط، دون من اعتبر الفصاحة والنظم، وليس يمكن اجتماعهما في شيء من كلام العرب فيعلم كيفيّة الفصاحة والفرق بينهما.

فإن قيل: النظم مقدور لكلّ أحد وإنّما الفصاحة هي المعتبرة[٣].

قلنا: أوّل ما نقول أنّ النظم أيضاً يحتاج إلى علم مخصوص، ولذلك تختلف الأحوال فيه، فيتأتّى من بعضهم الخطب ولا يتأتّى منه الشعر، وآخرون يتأتّى منهم[٤] الشعر ولا يتأتّى منه الخطب، فلا[٥] يكفي في النظم مجرّد القدرة، ولم نجدهم نظموا شيئاً مثل القرآن[٦]، فمن أين لنا أنّه كان يتأتّى منهم.

على أنّه لو كان النظم مقدوراً لم يمنع[٧] أن يكونوا متىٰ أرادوا الفصاحة المفرطة في هذا النظم لم يتأتّ منهم، وإن تأتّ منهم في الشعر والخطب، ألا ترى أنّ في الناس مَن يكون أخطب الناس وأبلغهم فيها، فإذا نظم الشعر كان ركيكاً، وكذلك مَن قال الشعر البليغ للغاية[٨] لا يحسن أن يكتب كتاباً، فإذا تكلّفه ركَّ

---

(١) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٢٨٥. انظر أيضاً: ١٦: ٣٢٤.

(٢) في «هـ»: خارق للعادة.

(٣) انظر المغني ١٦: ٣٢١، ٣٢٢.

(٤) في «أ»: وآخر يتأتى منه. بصيغة المفرد.

(٥) في «أ» و«ب» و«هـ»: (ولا) بدل (فلا).

(٦) كذا في «ج»، وفي بقيّة النسخ: هذا القرآن.

(٧) في «د» و«هـ»: يمتنع.

(٨) في «ج» و«د» و«هـ»: (الذي فيه الغاية) بدل (للغاية).

كلامه، وكذلك تفاضل الشعراء في أوزان الشعر، فمنهم مَن يقوى على الطويل[١] دون الرجز، ومنهم مَن لا يتأتّى منه غير الرجز، ولو تكلّف الطويل لركَّ كلامه، والرجال المفرطون في الفصاحة معروفون،كالعجاج[٢] ورؤبة[٣] وغيرهما، فإنّه لم يكن لهما قصيد، وإن كان فلم يشبه الرجز ولا قاربه.

فإذا ثبت ذلك فليس في وجود كثير من كلام العرب[٤] ما يدلّ على أنّهم لو تكلّفوه بهذا النظم لكان مثله، ولما عدلوا عن المعارضة، وتعذّرت عليهم، إمّا لفقد علمهم بالنظم وإن كان فصيحاً، أو لعلمهم بأنّهم لو تكلّفوا ذلك لوقعوا دونه، دلّ ذلك على أنّ القرآن خارق للعادة بمجموع الأمرين.

على أنّ اشتباه كثير من كلام العرب على الفصحاء لا يدلّ على أنّه مثله؛ لأنّه قد يشتبه الشيئان على أصحاب الصنائع وإن كان بينهما بون بعيد، كاللؤلؤتين

---

(١) الطويل: بحر من بحور الشعر، وهو من أشهر البحور وأجزلها وأفخمها، وقد نظمت فيه غرر القصائد العربية، كمعلّقة امرئ القيس، وزهير بن أبي سلمى، وطرفة بن العبد، وغيرها من عيون الشعر العربي.

ومفتاح هذا البحر: فعولن مفاعيلن فعولن مفاعيلن.

(٢) عبد اللّه بن رؤبة التميمي البصري، أبو الشعثاء ويعرف بالعجاج، الراجز المشهور، وكان يقال له عبد اللّه الطويل، وهو والد رؤبة الآتي، ذكره المرزباني في معجم الشعراء وقال: ولد في الجاهليّة وهو أوّل من رفع الرجز وجعل له أوائل وشبّهه بالقصيد.

انظر: تاريخ دمشق ٢٨: ١٢٨، الإصابة ٥: ٦٨.

(٣) رؤبة بن العجّاج التميمي البصري، الراجز المشهور، تابعي، كان رأساً في اللغة، مات سنة ١٤٥ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٦: ١٦٢.

(٤) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: كلام كثير من العرب.

الغاليتين في الثمن، والمشبهين المبهرجين، حتّى أنّه تدخل الشبهة بينهما ويتم الأغلاط، وإن كان لا يشتبه عندهم لؤلؤة حقيرة مع مخلبة[١].

ومن الناس مَن قال: إنّ المطبوعين على الفصاحة الذين هم في الطبقة الأولى وجدوا الفرق بين فصيح كلام العرب وبين القرآن، وإنّما كابروا في ذلك، ولكلّ مَن يجري مجراهم فهو مثلهم، فأمّا مَن لم يبلغ تلك المنزلة فهو لا يعلم الفرق، فربّما قلّد، أو أحسن النظر، أو اعتقد إعتقاداً ليس بعلم، فلا يمكن ادّعاء العلم الضروري في ذلك، فَعُلم أنّه لو كان وجه الإعجاز سلب العلوم لكانت العرب إذا سُلبوا هذه العلوم خرجوا عن كمال العقل.

وبهذا أجبنا من قال: لم لا يجوز أن يكون من يأتي منه الفعل المحكم معتقداً أو ظانّاً، دون أن يكون عالماً.

بأن قلنا: ما لأجله يتأتى الفعل المحكم هو أمر يلزم[٢] مع كمال العقل، فلا يخرج عنه إلّا باختلال عقله، والعلم بالفصاحة من هذا الباب، فلو سلبهم اللّه هذه العلوم لكانوا خرجوا من كمال العقل، ولو كان كذلك لظهر واشتهر وكان يكون أبلغ في باب الإعجاز من غيره، ولمّا لم يعلم كونهم كذلك وأنّ العرب لم تتغيّر حالهم في حال من الأحوال دلّ ذلك على أنّهم لم يُسلبوا العلوم، وإذا لم يُسلبوها وهم متمكّنون من مثل هذا القرآن كان يجب أن يعارضوا، وقد بيّنّا أنّ ذلك كان متعذّراً منهم، فبطل هذا القول.

فإن قيل: هلّا جُعل القرآن في غاية الفصاحة التي لا تشتبه على أحد

---

(١) كذا في «أ» و«ب» و«ج». وفي «د»: مجلسية. وفي «هـ» العبارة غير واضحة. وفي نسخة العلّامة الروضاتي: مختلفة.

(٢) في «هـ»: ملزم.

ممّن سمع؟

قلنا: المصلحة معتبرة في ذلك، ولو لزم ذلك للزم أن يقال: إن كان[١] المعتبر هو الصرف، فلم لم يجعل القرآن في غاية الركاكة وقلّة الفصاحة[٢]، فكان يكون أبلغ في باب الإعجاز[٣]، وليس يلزم في المعجز أن يبلغ الغاية القصوى، ألا ترى أنّ اللّه تعالى لم يُجب قريشاً إلى جعل الصفا ذهباً، وإلى إحياء عبدالمطلب، ونقل جبال تهامة من مواضعها، وإلى تفجير الأرض لهم ينبوعاً؛ لأنّ المصلحة معتبرة مع كونها خارقة للعادة، وليس تكون المعجزات على قدر الأماني والشهوات.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يكون القرآن من فعل بعض الجن، ألقوه إلى النبيّ صلى الله عليه وآله ليضلّ به الخلق، ولا يمكنهم أن يدّعوا أنّ فصاحة الجن مثل فصاحة العرب، ولا أنّه ليس لهم علم بكيفيّة هذا النظم المخصوص؛ لأنّه لا طريق لهم[٤] إلى ذلك، بل يكفي التجويز في هذا الباب؛ لأنّه معه لا يمكن القطع على أنّه من فعل اللّه[٥]. وأيضاً فإنّ النبيّ صلى الله عليه وآله يدّعي أنّ ملكاً نزل عليه بهذا القرآن، أفلا يجوز أن يكون ذلك الملك كاذباً، ولا يمكنهم ادّعاء عصمة الملائكة؛ لأنّ ذلك معلوم بالسمع الذي لم تثبت بعد صحّته، وعادة الملائكة أيضاً في الفصاحة غير

---

(١) إن كان: أثبتناه من «أ».

(٢) في «ب» و«ج» و«هـ»: من أركّ الكلام وأقلّه فصاحة.

(٣) حكاه القطب الراوندي في الخرائج والجرائح ٣: ٩٩٠.

انظر أيضاً: المغني ١٦: ٣٢٥.

(٤) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: (لكم) بدل (لهم).

(٥) حكاه السيّد المرتضىٰ في الرسائل ٢: ٣٢٥ و٤: ٢٩٤.

معلومة[١].

قلنا: الجواب عن هذا السؤال من وجوه:

أحدها: أنّه لو طعن هذا السؤال في إعجاز القرآن لطعن في سائر المعجزات، ولا يكون لنا طريق إلى العلم بصدق الصادق؛ لأنّا متىٰ قلنا أنّ ما يختصّ القديم بالقدرة عليه متىٰ فعله على وجه يخرق العادة يكون دالاًّ، كان لقائل أن يقول: لم لا يكون في عادة الجن أنّه إذا قرّب جسم[٢] من جسم ميّت عاش، كما اجـري العادة في الناس إذا قرّبنا حجر المغناطيس إلى الحديد جذبه، ومتى جوّزنا ذلك لم يكن في إحياء الميّت على مدّعي النبوّة دليل على صدقه؛ لأنّا لا نأمن أن يكون بعض الجن نقل إليه ذلك الجسم، وأحياء اللّه تعالى ذلك لمكان عادتهم.

فإن قيل: إحياء اللّه تعالى الميت عند تقريب الجسم بيننا وفي عادتنا خرق منه تعالى لعادتنا، فجرى مجرى تصديق الكذّاب، وذلك لا يجوز عليه، وليس إذا جاز أن يفعل ذلك في عادة الجن بحيث لا نعلمه جاز أن يفعله في عادتنا؛ لأنّ فعله في عادتهم لا وجه لقبحه، وفعله في عادتنا فيه وجه قبح؛ لأنّه استفساد، وليس كذلك نقل الكلام، لأنّ الجني إذا نقل الكلام الذي لم تجر عادتنا بمثل فـصاحته فنفس نقله خرق عادتنا، وليس له تعالى في ذلك صنع، وإذا نقل الجسم المشار إليه فنفس نقله للجسم لم يخرق عادتنا، وإنّما الخارق لها إحياء الميّت عند تـقريب الجسم، فالفرق بين الأمرين واضح.

قيل: السؤال لا يلزم من وجهين، وهذا الانفصال ليس بصحيح.

أحدهما: أنّ الجنّي إذا أحضر الجسم الذي أجرى اللّه عادتهم بإحياء الميّت

---

(١) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ١٠.

(٢) جسم: لم ترد في «أ» و«ب».

عنده فلا يخلو أن يحيي الميت عنده[(١)] أو لا يحييه، فإن أحياه فهذا تجويز كونه كاذباً، وأنّه إنّما أحياه لمكان[(٢)] عادتهم، وإن لم يحيه كان في ذلك خرق عادة الجن بفعل معجز، خرق عادتهم في رفع الإحياء عند هذا الجسم الذي كان يحييه عندهم بمجرى عادتهم، وفي ذلك تصديق الكذّاب، ولا جواب عن ذلك إلّا بأن يقال: إنّه استفساد يجب المنع منه، كما نقوله[(٣)] في الجواب الآخر.

والوجه الثاني: أنّ القرآن إذا كان خارقاً للعادة بفصاحته، فإنّما تأتّى[(٤)] من الجنّي ذلك بأن يجدّد اللّه تعالى له آلة العلوم بالفصاحة حالاً بعد حال؛ لأنّ العلوم لا تبقى فيصير خلق هذه العلوم هو الخارق للعادة، وجرى ذلك مجرى ما يقول صاحب الصرفة في مواضع ـ إن ثبت: ـ لو ادّعى النبوّة وجعل معجزه نقل الجبال أو طفر البحار، لكان خَلْق القدر الذي[(٥)] يتمكّن من ذلك هو الخارق للعادة، وهو المعجز لا نفس النقل؛ لأنّ فعلنا لا يكون[(٦)] دليلاً على التصديق، وإنّما يدلّ على التصديق ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه، ومتى رجع إلى أن قال: القرآن[(٧)] لم يخرق العادة بفصاحته سقطت معارضته بسؤال الجن، وصار الكلام في هل هو

---

(١) عنده: لم ترد في «أ».

(٢) في «ج»: (لمّا كان) بدل (لمكان).

(٣) في «د» و«هـ»: يقوله.

(٤) كذا في «ج»، وفي بقيّة النسخ: يأتي.

(٥) في «د» و«هـ»: التي.

(٦) في «د» و«هـ» زيادة: عنده.

(٧) القرآن: أثبتناه من «د» و«هـ».

خارق للعادة أو ليس بخارق لها؟ وقد مضى الكلام على صحّة ذلك[١].

والجواب الثاني عن سؤال الجن: أنّه لو كان القرآن من فعل الجن لمنع اللّه تعالى منه؛ لأنّ ذلك مفسدة ولا يجوز التمكين من ذلك على اللّه تعالى[٢].

فإن قيل: إنّما لا يجوز عليه تعالى أن يفعل نفس الاستفساد، وأمّا المنع من الاستفساد (فلا يجب، ولو وجب ذلك لوجب أن يمنع تعالى كلّ شبهة من المنحرفين والمشعبذين[٣] من كلّ ما يدخل فيه شبهة على الخلق، فالمنع من الشبهات وفعل القبائح مع التكليف لا يجب، وليس إذا لم يجز عليه تعالى الاستفساد)[٤] لم يجز عليه التمكين منه، كما إذا لم يجز عليه القبيح لم يجب عليه المنع منه، وكان يلزم أن يمنع اللّه تعالى زرادشت[٥]، وماني[٦]،

---

(١) تقدّم عند قول المصنّف: والاستدلال بالقرآن لا يتم إلّا بعد بيان خمسة أشياء... خامسها: إنّ هذا لتعذّر خرق العادة. وما بعده.

وكذا عند بيان وجوه إعجاز القرآن، فراجع.

(٢) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ‏ ؒ ٤: ٢٩٣.

(٣) من الشعبذة، وهي: الحركات السريعة التي يترتب عليها الأفعال العجيبة، بحيث يلتبس على الحس الفرق بين الشيء وشبهه.

(٤) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٥) زرادشت: تزعم المجوس أنّه نبيّهم، وكان قد ظهر بعد موسى ؑ، له كتاب سماه الزند.

انظر: شرح المقاصد ٢: ٢٦٩، تاريخ الطبري: ١: ٣٨٤.

(٦) ماني: اسم رجل ظهر في زمن سابور بعد زمن المسيح، قيل: ادّعى النبوّة، وقيل: كان يقول بنبوّة المسيح ولا يقول بنبوّة موسى، تبعه قوم يقال لهم المانوية يذهبون إلى قدم النور والظلمة وأنّ العالم مركب منهما وأنهما مطبوعان على الخير والشر.

انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ٢: ٢٨٤، الملل والنحل ١: ٢٤٤.

والحلّاج[١]، وغيرهم من الممخرقين الذين فسد بهم خلق من الناس، ولولا هم لما فسدوا إن وجب المنع من الاستفساد.

قلنا: الجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما: أنّ تمكين هؤلاء المذكورين من الفساد ليس باستفساد؛ لأنّه تمكين وتعريض لثواب[٢] أعظم من الثواب الذي عرضوا له مع عدم هؤلاء، فصار خلق هؤلاء وتمكينهم من الشبهات تمكيناً من تكليف أشقّ وتعريضاً لثواب أعظم، فخرج بذلك من الاستفساد؛ لأنّ حدَّ الاستفساد ما يقع عنده الفساد ولولاه

---

(١) الحسين بن منصور الحلّاج، أبو مغيث الفارسي البيضاوي الصوفي.

كان يتكلّم علىٰ أسرار الناس وما في قلوبهم، ويخبر عن أسرار المريدين فسُميَّ بـ (حلّاج الأسرار) فصار الحلّاج لقباً له. وقيل: إنّ أباه كان حلّاجاً فنُسب إليه.

نشأ بتستر، وقدم بغداد وخالط الصوفية وصحب مشايخهم كالجنيد بن محمّد.

والصوفية مختلفون فيه فأكثرهم نفىٰ أن يكون الحلّاج منهم، وقبله جماعة من متقدّميهم كأبي العباس بن عطاء، وإبراهيم النصرآبادي، وابن خفيف الشيرازي، فاعتنوا بآرائه ودوّنوا كلامه، حتىٰ قال ابن خفيف: الحسين الحلّاج عالم ربّاني. والناس فيه بين القبول والردّ.

قال الصولي: إنّه كان في أول أمره يدعو الى الرضا من آل محمّد. وقال المفيد: وكان الحلّاج. يتخصص باظهار التشيع وإن كان ظاهر أمره التصوف.

وعدّه الشيخ الطوسي في «الغيبة» ممّن ادّعى النيابة والسفارة عن الناحية المقدّسة كذباً وزورا. وعدّه العلّامة في «الخلاصة» في الفائدة السادسة من المذمومين.

سُجن في زمن المقتدر العباسي، وعُذِّبَ وقُطعت أطرافه، ثمّ صُلب وأُحرق، وذلك في سنة ٣٠٩ هـ.

انظر: الغيبة للطوسي: ٤٠١، الخلاصة: ٤٣٣، الكنىٰ والألقاب ٢: ١٨٣، تاريخ بغداد ٨: ١١٢، وفيات الأعيان ٢: ١٤٠.

(٢) في النسخ: للثواب.

لم يقع من غير أن يكون تمكيناً، وهذا تمكين فخرج من الاستفساد. وليس لأحد أن يقول تمكين الجنّ من إلقاء القرآن إلينا تمكين وليس باستفساد؛ لأنّا بيّنّا أنّ ذلك يسدّ علينا[1] الباب الموصل إلى الفرق بين الصادق والكاذب، وذلك باطل بالاتّفاق.

والثاني: أنّ كلّ من فسد بدعاء إبليس وهؤلاء الممخرقين كان يفسد وإن لم يكن إبليس ولا أحد من هؤلاء، فلم يكن ذلك استفساداً، كما نقول فيمن بطل عنده متشابه القرآن، وخلق إبليس وغيره، ولا يمكن ادّعاء العلم الضروري في خلافه؛ لأنّ ذلك غير معلوم، ولا يمكن مثل ذلك في إلقاء الجنّ القرآن، لما بيّنّاه من أنّ ذلك يؤدّي إلى سدّ الطريق في الفرق بين الصادق والكاذب، وهذا القدر كاف ههنا فإنّ استيفائه يطول به الكتاب، وقد أجبت عن سؤال الجن.

فإن قلت: بأنّ ذلك يؤدّي إلى أنّ انشقاق القمر، وطلوع الشمس من مغربها، وقلع الجبال من أماكنها، وطفر البحار العظام، وفلق البحر، لا يكون شيء من ذلك معجزاً؛ لأنّ جنسه داخل تحت مقدور القدر، ولا يمتنع أن يكون جميع ذلك من فعل بعض الجن، ومن ارتكب فقال: جميع ذلك لا يدلّ على النبوّة، كفاه ما فيه من الشناعة، ومتى قالوا: حمل الأجسام العظيمة وقلع الجبال يحتاج إلى أن يكون من حمل ذلك على بنية كثيفة تحتمل القدر الكثيرة؛ لأنّ الأجسام المتخلخلة لا يحملها[2] مثل قدر الفيل، ولا تحتمل النملة من القدر مثل ما تحتمل الجبال، ولو

---

(١) في «ج»: عليه.

(٢) كذا في «د»، وفي «أ» و«ب»: لا تحتملها، وفي «ج» و«هـ»: لايحلها. ولعل الصواب هو: لا تحتمل.

حصل من له بنية كثيفة لوجب أن يرى، ولو رأى لعلم أنّه ليس من[1] فعل اللّه، فلا يكون دلالة.

قيل: هذا أصل فيه نزاع، فمن الناس من قال: يكفي في احتمال المحل القدرة أن تكون محل الحياة فقط، ومتى حصلت بنية الحياة جاز أن يوجد في البنية القدر العظيمة، وليس ذلك بأبعد من جواز حلول الاعتمادات بقدر ما يوازي[2] الجبال في الذرة، فإنّ استبعاد أحدهما كاستبعاد الآخر، ولذلك يقلع الريح مع تخلخله الأجسام الثقال، ويقصم[3] الأشجار الصلبة، وقد أهلك اللّه الأمم بالريح، فإذا جاز ذلك في الاعتمادات لم لا يجوز مثله في القدر، وإذا كان ذلك جائزاً فسؤال الجن متوجّه في هذه الأشياء، ولا مخلص من ذلك إلّا بأن يقال: إنّ ذلك استفساد، واللّه تعالى لا يمكّن منه.

فأمّا من قال: إنّ القرآن جنسه ليس بمقدور كالجواهر والألوان[4]. فقوله باطل؛ لأنّ جنس القرآن الحروف والأصوات وذلك من مقدورنا، والكلام يكون كلاماً[5] بأن يوجد بعضها في إثر بعض، فالجنس مقدور، وإنّما يتعذّر لفقد العلم في بعض المواضع.

---

(١) من: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) في «هـ» زيادة: به.

(٣) في «هـ»: (وبعض) بدل (ويقصم).

(٤) تقدّمت مصادر هذا القول، فراجع.

انظر أيضاً: الخرائج والجرائح ٣: ٩٨٦.

(٥) كلاماً: أثبتناه من «د» و«هـ».

فأمّا من قال: مجرد النظم هو المعجز[١]. فقوله باطل؛ لأنّا لو فرضنا وقوع مثل هذا الأسلوب وهو في غاية السخف والركاكة، لما كان ذلك معارضة عند أحد من العقلاء، والسبق إلى الأسلوب أيضاً لا يكون معجزاً، كما لا يكون السبق إلى نظم الشعر، وقول الخطب، وغير ذلك من العلوم، معجزاً.

ومَن قال: جهة إعجازه ما تضمّنه من الأخبار بالغائبات[٢]. ليس بصحيح؛ لأنّ التحدّي وقع بسورة غير معيّنة، وأكثر السور ـ وخاصّة القصار ـ ليس فيها إخبار بالغائبات، فلو كان ذلك مراعىً لعارضوا فيما[٣] ليس فيها ذلك، وكانوا معارضين، وذلك باطل.

ومَن قال: جهة الإعجاز ارتفاع الإختلاف والتناقض[٤]. فبعيد؛ لأنّ لقائل أن يقول: إنّ العاقل إذا تحفّظ وتيقّظ حتّى لا يقع في كلامه تناقض لم يقع، فمن أين أنّه خارق للعادة، ولو جعل ذلك من فضائل القرآن ومرتبته لكان جيّداً.

فأمّا معجزاته التي هي سوى القرآن كمجيء الشجر، حين قال لها: أقبلي، فأقبلت تخدّ الأرض خدّاً[٥]، ثمَّ قال لها: إرجعي، فرجعت[٦]. ومثل

---

(١) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٣١٨، ٣٢١، ٣٢٢.

(٢) حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ١٦: ٣٣٠، والقاضي الباقلاني في تمهيد الأوائل: ١٨٥.

(٣) في «د» و«هـ»: بما.

(٤) انظر: المسلك في أصول الدين: ١٨١ ـ ١٨٢، إعجاز القرآن للباقلاني: ٣٦.

(٥) تخدُّ الأرض: تشقّها، والخد والاخدود: الشق. وفي الحديث «ملكا القبر يخدّان الأرض بأقدامها» أي: يشقانها شقاً.

انظر: الصحاح ٢: ٤٦٨، مجمع البحرين ١: ٦٢٥.

(٦) انظر: الخرائج والجرائح ١: ٤٣، مسند أبي يعلى ١٠: ٤٣، المعجم الكبير ١٢: ٣٣٠، الشفا

الميضاة وأنّه وضع يده ﷺ في الإناء ففار الماء من بين أصابعه حتّى شربوا ورووا[(١)]. ومثل إطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير[(٢)]. ومثل حنين الجذع الذي كان يستند إليه إذا خطب لمّا تحوّل إلى المنبر، فلمّا جاء إليه والتزمه سكن[(٣)]. ومثل تسبيح الحصا في كفّه ﷺ[(٤)]، وكلام الذراع[(٥)]، وقولها لا تأكلني

للقاضي عياض ١: ٢٩٨، أعلام النبوّة للماوردي: ١٩٢، الخصائص الكبرى للسيوطي ١: ٢٠٣ وقال: أخرجه ابن سعد وأبو يعلى والبزار والبيهقي وأبو نعيم بسند حسن عن عمر.

(١) انظر: صحيح البخاري ١: ٨٤ و٣: ١٣٠٩، صحيح مسلم ٤: ١٧٨٣، مسند أحمد ١: ٢٥١ و٣: ١٤٧، ١٧٠، ٢١٥ عن ابن عباس وأنس. وقال الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ٢١٢ «قصة نبع الماء من أصابعه ﷺ نقل الشهاب في شرح الشفا عن النووي في شرح مسلم أنّها متواترة. وقال القرطبي: تكررت منه في عدة مواطن في مشاهد عظيمة ووردت من طرق كثيرة يفيد مجموعها العلم القطعي المستفاد من التواتر المعنوي».

(٢) انظر: صحيح البخاري ٣: ١٣١١ و٥: ٢٠٥٧، صحيح مسلم ٣: ١٦١٢، المعجم الكبير ٢٥: ١٠٧.

(٣) انظر: صحيح البخاري ٣: ١٣١٤، مصنف ابن أبي شيبة ٧: ٤٣٤، السنن الكبرى للبيهقي ٣: ١٩٥.

قال الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ٢١٠ «أورده في الأزهار من حديث عشرة أنفس، وقال عياض في الشفا: أمره مشهور منتشر والخبر به متواتر أخرجه أهل الصحيح ورواه من الصحابة بضعة عشر».

(٤) انظر: الخرائج والجرائح ١: ٤٧ و١٥٩ عن أنس وجابر الأنصاري. الشفا للقاضي عياض ١: ٣٠٦، الخصائص الكبرى للسيوطي ٢: ١٢٤.

(٥) انظر: الثاقب في المناقب: ٨٠، الخرائج والجرائح ١: ٢٧، الخصائص الكبرى ١: ٤٢٦

فأنا مسمومة[١]. ومثل أنّه ﷺ لمّا استسقى فجاء المطر فشكوا إليه تهدّم المنازل، فقال ﷺ: حو الينا ولا علينا، وأشار ﷺ إلى السحاب فصار كالأكليل حول المدينة والشمس طالعة في المدينة[٢]. ومثل انشقاق القمر وقد نطق القرآن به[٣]، ومثل شكوى البعير[٤]، ومثل قوله ﷺ لأمير المؤمنين عليه السلام: تقاتل بعدي الناكثين

والحديث أخرجه الدارمي والبيهقي والبزار والحاكم وأبو نعيم.

وقصّة كلام الذراع حصلت في خيبر حين جاءت اليهوديّة بشاة مسمومة وهي غير القصّة الآتية.

(١) هذهِ غير قصّة الذراع المتقدّمة والتي حصلت في خيبر، وهذه حصلت في الطائف حين نزل ﷺ وحاصر أهلها فبعثوا إليه بشاة مصلية مسمومة فنطق الذراع وقال: يا رسول الله لا تأكلني فإنّي مسمومة.

انظر: الثاقب في المناقب: ٨٠، أعلام النبوّة للماوردي: ١٩٥.

(٢) انظر: الكافي للكليني ٢: ٤٧٤ و٨: ٢١٧، صحيح البخاري ٣: ١٣١٣، مسند أحمد ٣: ١٠٤ و١٩٤، مسند أبي يعلى ٦: ٨٢.

(٣) انظر: صحيح البخاري ٣: ١٣٣٠، صحيح مسلم ٤: ٢١٥٨، مسند أحمد ٣: ٢٠٧.

قال الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ٢١١.

«قال التاج السبكي في شرحه لمختصر ابن الحاجب: الصحيح عندي أنّ انشقاق القمر متواتر منصوص عليه في القرآن مروي في الصحيحين وغيرهما. وقال ابن حجر: أجمع المفسرون وأهل السير على وقوعه».

وانكر مشايخ المعتزلة انشقاق القمر في معجزات النبيّ ﷺ وزعموا أنّ ذلك من توليد أصحاب السير ومؤلفي المغازي.

انضر: الحكايات للمفيد: ٦٩، الفصول المختارة للسيّد المرتضى: ٢٠.

(٤) انظر: الثاقب في المناقب: ٧٧، إعلام الورىٰ بأعلام الهدى ١: ٨٥، مصنف ابن أبي شيبة ٧: ٤٣٧، الخصائص الكبرى ٢: ٩٦.

والقاسطين والمارقين[(١)]، وقوله له: إنّك تقتل ذا الثدية[(٢)]، وقوله ﷺ لعمار: تقتلك الفئة الباغية.[(٣)] وغير ذلك من الآيات الباهرات التي هي معروفة مذكورة.

وليس يمكن أن يقال: هذه أخبار آحاد لا يعوّل على مثلها؛ لأنّ المسلمين تواتروها وأجمعوا على صحّتها، ونحن وإن قلنا: إنّها لا تعلم ضرورة، فهي معلومة بالإستدلال بالتواتر على ما نذهب إليه.

---

(١) انظر: مسند البزار ٢: ٢١٥ و٣: ٢٧، مسند أبي يعلى ١: ٣٩٧، المعجم الأوسط ٨: ٢١٣ و٩: ١٦٥، المعجم الكبير ٤: ١٧٢ و١٠: ٩١، مستدرك الحاكم ٣: ١٣٩، الاستيعاب ٣: ١١١٧.

قال المعتزلي في شرح نهج البلاغة ١: ٢٠١ «وهذا الخبر من دلائل نبوّته ﷺ لأنّه إخبار صريح بالغيب لا يحتمل التمويه والتدليس».

والحديث مروي عن أبي أيوب، وعبدالله بن مسعود، وعلى بن ربيعة، وعلقمة بن قيس، وآخرين.

(٢) صحيح مسلم ٢: ٧٤٨، مسند أحمد ١: ١٣٩ و١٤٠ و١٤١، فضائل الصحابة لأحمد ٢: ٧١٨ و٧٢٢، مصنف ابن أبي شيبة ٨: ٧٣٣، مسند البزار ٢: ١٩٨، المعجم الأوسط ٢: ١٤٩ و٥: ٣١٤، السنن الكبرى للبيهقي ٨: ١٧١، تاريخ بغداد ١٢: ٤٤٨ و١٣: ٩٧ و٢٢٣.

(٣) انظر: صحيح البخاري ١: ١٧٢ و٣: ١٠٣٥، صحيح مسلم ٤: ٢٢٣٦، مسند أحمد ٣: ٢٢ و٩١، مسند البزار ٤: ٢٥٦ و٦: ٣٥٨.

قال ابن عبد البر في الاستيعاب ٣: ١١٤٠ «وتواترت الآثار عن النبيّ ﷺ أنّه قال: تقتل عمّار الفئة الباغية، وهذا من إخباره بالغيب وأعلام نبوّته وهو من أصح الأحاديث».

وذكره الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر، وذكر أسماء أكثر من ثلاثين صحابياً ممّن سمعه من النبيّ ﷺ وصرّح السيوطي بتواتره في الخصائص الكبرى، وقال ابن دحية: لا مطعن في صحّته ولو كان غير صحيح لردّه معاوية.

انظر: نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ١٩٧.

ولا يمكن أيضاً ادّعاء الحيل في ذلك؛ لأنّ كثيراً منها يستحيل ذلك[١] فيه كانشقاق القمر، والإستسقاء، وإطعام الخلق الكثير من الطعام اليسير، وخروج الماء من بين أصابعه، وإخباره بالغائبات، ومجيء الشجرة إليه ورجوعها عنه؛ لأنّ جميع ذلك لا تتمّ فيه الحيلة، وإنّما يمكن الحيلة في الأجسام الخفيفة التي تحدث بالناقل، ولا يتمّ في الشجرة العظيمة.

وحنين الجذع لا يمكن أن يدّعى أنّه كان لتجويف فيه فدخله الريح[٢]؛ لأنّ مثل ذلك لا يخفى[٣]، وكان لا يسكن لمجيء النبيّ إليه، ويحنّ إذا فارقه، بل كان يكون ذلك بحسب الريح.

فأمّا كلام الذراع فقيل فيه وجهان، أحدهما: أنّ اللّه تعالى بناها بُنية الحي[٤]، وجعل لها آلة النطق فتكلّم بما سمع، وكان ذلك خارقاً للعادة. والآخر: أنّ اللّه تعالى فعل فيه الكلام وأضافه إلى الذراع مجازاً.

ومن قال: لو انشقّ القمر لرآه جميع الخلق[٥]. ليس بصحيح؛ لأنّه لا يمتنع أن يكون الناس في تلك الحال مشاغيل بالنوم وغيره، فإنّه كان بالليل فلم يتّفق لهم مراعاته، فإنّه بقي ساعة ثمّ التأم. وأيضاً فلا يمتنع أن يكون هناك غيم حال بينه وبين جميع مَن لم يره ولا شاهده، فلذلك لم يره الجميع، واللّه أعلم بذلك.

---

(١) ذلك: أثبتناه من «د» و«هـ».

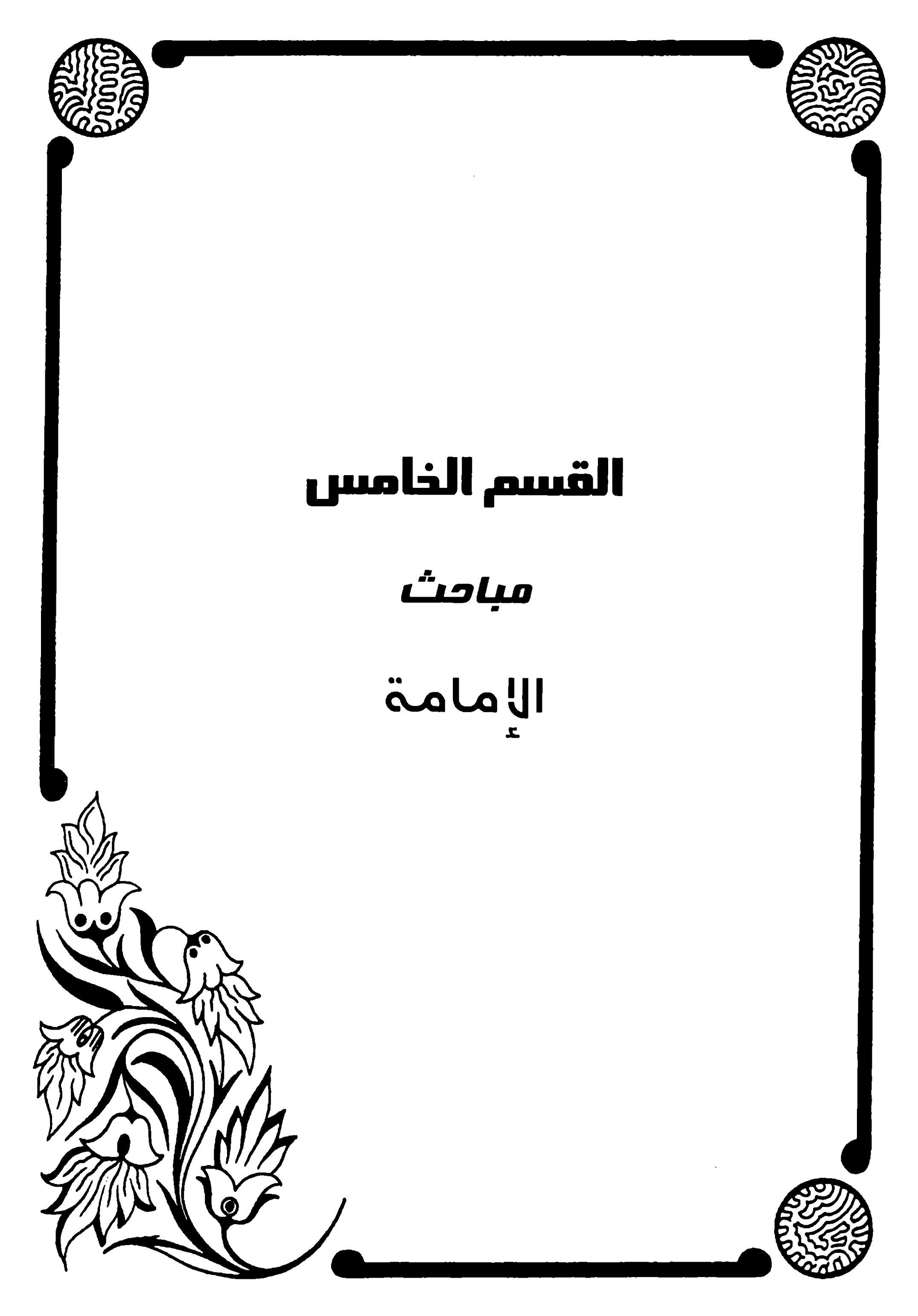
(٢) حكاه الراوندي في الخرائج والجرائح ٣: ١٠٣٠، والقاضي عبد الجبّار في شرح الأصول الخمسة: ٤٠٢.

(٣) كذا في «ج» و«د»، وفي بقيّة النسخ: لا يجيء.

(٤) كذا في جميع النسخ، والخرائج والجرائح ٣: ١٠٣٠، وبحار الأنوار ٨٩: ١٥٥.

وفي نسخة العلّامة الروضاتي: نبأها تنبيه الحي.

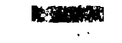
(٥) حكاه الراوندي في الخرائج والجرائح ٣: ١٠٣٠.



القسم الخامس

مباحث

الإمامة



الكلام في الإمامة

الكلام في الإمامة في خمسة فصول:

أوّلها: الكلام في وجوب الإمامة.

والثاني: الكلام في صفات الإمام.

والثالث: الكلام في أعيان الأئمّة.

والرابع: الكلام في أحكام البغاة.

والخامس: الكلام في الغيبة.

ونحن نبيّن فصلاً فصلاً من ذلك على وجه الإيجاز إن شاء اللّه.

فصل

الكلام في وجوب الإمامة

المخالف في وجوب الإمامة طائفتان: إحداهما تخالف في وجوبها عـقلاً، والأخرىٰ تخالف في وجوبها سمعاً.

والمخالف في وجوبها سمعاً شاذ لا يُعتدّ به لشذوذه؛ لأنّه لا يُعرف قائل به، وعلماء الأمّة المعروفون مجمعون على وجوب الإمامة سمعاً، والخلاف القوي في

وجوب الإمامة عقلاً؛ فإنّه لا يقول بوجوبها عقلاً غير الأماميّة والبغداديين من المعتزلة[(١)] وجماعة من المتأخرين، والباقون يخالفون في ذلك ويقولون: المرجع فيه إلى السمع[(٢)].

ولنا في الكلام في وجوب الإمامة عقلاً طريقان:

أحدهما: أن نبيّن وجوبها عقلاً، سواء كان هناك سمع أو لم يكن.

وثانيهما: أن نبيّن أنّ مع وجود الشرع لابدّ من إمام له صفة مخصوصة لحفظ الشرع باعتبار عقلي.

والذي يدلّ على الطريقة الأولى: أنّه قد ثبت أنّ الناس متىٰ كانوا غير معصومين، ويجوز منهم الخطأ وترك الواجب، إذا كان لهم رئيس مطاع منبسط اليد، يردع المعاند، ويؤدّب الجاني، ويأخذ على يد السفيه والجاهل، وينتصف للمظلوم من الظالم، كانوا إلى وقوع الصلاح وقلّة الفساد أقرب. ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه وقع الفساد، وقلّ الصلاح، ووقع الهرج والمرج، وفسدت المعائش، بهذا جرت العادة وحكم الاعتبار، ومن خالف في ذلك لا تحسن مكالمته؛ لكونه مركوزاً في أوائل العقول، بل المعلوم أنّ مع وجود الرؤساء وانقباض أيديهم وضعف سلطانهم يكثر الفساد ويقلّ الصلاح، فكيف يمكن الخلاف فيه[(٣)].

---

(١) كالنظام، والجاحظ، وأبي الحسين الخياط شيخ المعتزلة في بغداد، وأبي الحسين البصري. انظر: المسلك في أصول الدين: ١٨٧ ـ ١٨٨، شرح المقاصد ٢: ٢٧٣.

(٢) وهم أصحاب الحديث، والأشاعرة، والبصريون من المعتزلة عدا أبي الحسين البصري. انظر: المسلك في أصول الدين: ١٨٧ ـ ١٨٨، كشف المراد: ٤٩٠، شرح المقاصد ٢: ٢٧٣.

(٣) هذا الدليل حكاه القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ القسم الأول: ٢٤.

وليس لأحد أن يقول: إنّ ما يحصل من الصلاح عند الرؤساء أمور دنياويّة ولا يجب اللطف لأجلها، وليس فيها أمر ديني يجب اللطف لأجله.

وذلك[١] أنّ ما يحصل عند الرؤساء أمر ديني، وهو قلّة الظلم، ووقوع الفساد من تغلّب القوي على الضعيف، وهذه أمور دينية يجب اللطف لأجلها، وإن حصل فيها أمر دنياوي فعلى وجه التبع[٢].

ولا يبلغ الخوف من الرؤساء إلى حدّ الإلجاء؛ لأنّه لو بلغ حدّ الإلجاء لما وقع شيء من الفساد؛ لأنّ مع الإلجاء لا يقع فعل ما ألجئ إليه، وكان يجب أن لا يستحقّ تارك القبيح وفاعل الواجب مدحاً؛ لأنّ ما يقع على وجه الإلجاء لا يستحقّ به مدحاً، والمعلوم أنّ العقلاء يستحقّون المدح بفعل الواجب وترك القبيح مع وجود الرؤساء.

ولا يقدح فيما قلنا وقوع كثير من الفساد عند نصب رئيس بعينه؛ لأنّه إنّما يقع الفساد لكراهتهم رئيساً بعينه، ولو نُصب لهم مَن يؤثرونه ويميلون إليه لرضوا به وانقادوا له، وذلك لا يقدح في وجوب جنس الرئاسة.

ولا يلزم أيضاً نصب رؤساء جماعةً[٣]؛ لأنّ بهذه الطريقة إنّما يعلم وجوب جنس الرئاسة، فأمّا عددهم وصفاتهم فإنّا نرجع إلى طريقة أخرى غير اعتبار وجوب الرئاسة في الجملة، والعقل كان يجوّز نصب أئمّة كثيرين في كلّ زمان، وإنّما منع السمع والإجماع من أنّه لا ينصب مَن يُسمّى إماماً في كلّ زمان إلّا

(١) هذا جواب لقوله: وليس لأحد أن يقول.

(٢) انظر: تلخيص الشافي ١: ٧٠.

(٣) في «أ»: جماعة رؤساء.

واحداً، ويكون باقي الرؤساء من قبله[١].

والذي يقطع به أنّ الرئاسة لطف في[٢] أفعال الجوارح التي يظهر قلّتها بوجود الرؤساء وكثرتها بعدمهم، وأمّا أفعال القلوب فلا طريق لنا إلى كون الرئيس لطفاً فيها[٣].

ولا يلزم إذا كان الإمام لطفاً في بعض التكاليف أن لا يكون لطفاً أصلاً؛ لأنّ أحكام الألطاف تختلف، فبعضها عامّ من كلّ وجه، وبعضها خاصّ، وبعضها عامّ من وجه وخاصّ من وجه، فلا ينبغي أن يقاس بعضها على بعض.

ألا ترىٰ أنّ المعرفة عامّة في جميع التكاليف إلّا ما تقدّمها من زمان مهلة النظر، وأمّا العبادات الشرعية فليس يخفى الاختصاص فيها؛ لأنّ الصلاة تجب على قوم دون قوم، فإنّ الحائض لا تجب عليها الصلاة، والزكاة لا تجب على مَن لا يملك النصاب، والصوم لا يجب إلّا على من يُطيقه، فأمّا مَن به عُطاش[٤] أو قلّة صبر عن الطعام لفساد مزاج فلا يجب عليه، وكذلك جميع العبادات فلا يجب قياس بعضها على بعض. فأمّا خلق الأولاد، والصحة والسقم، والغنى والفقر، فالأمر في اختصاصه ظاهر.

ومَن هو معصوم مأمون منه القبيح وترك الواجب، لا يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في ذلك وإن احتاج إليه من وجوه أخر، نحو أخذ معالم الدين عنه

---

(١) تلخيص الشافي ١: ٧٣ ـ ٧٦.

(٢) كذا في نسخة العلّامة الروضاتي، وفي بقيّة النسخ: (فيه) بدل (في).

(٣) انظر: تلخيص الشافي ١: ٨٢ ـ ٨٣.

(٤) العطاش: بالضم، شدة العطش، وقد يكون داءً يصيب الإنسان يشرب معه الماء فلا يروى. انظر: الصحاح ٣: ١٠١٢، النهاية في غريب الحديث ٣: ٢٥٧.

وغير ذلك.

واللطف في الحقيقة هو تصرّف الإمام وأمره ونهيه وتأديبه[١]، فإن حصل انزاحت به العلّة.

وحُسن التكليف وإن لم يحصل بأمر يرجع إلى المكلّفين لا يجب سقوط التكليف عنهم؛ لأنّهم يؤتون في ذلك من قبل نفوسهم لا من قبل خالقهم، وإنّما يجب على اللّه تعالى خلق الإمام وإيجابه علينا طاعته ليتمكن من التصرف، فإذا لم يمكنه لم يجب سقوط التكليف عنّا؛ لأنّا نكون أُتينا من قبل نفوسنا، فإذا ثبتت هذه الجملة فلا يلزم إذا كان الإمام غائباً أن يسقط التكليف عنّا؛ لأنّا أُتينا من قبل نفوسنا، بأن أخفناه وأحوجناه إلى الاستتار، ولو أطعناه ومكّناه لظهر وتصرّف فحصل اللطف[٢].

وكلّ مَن لم يظهر له الإمام فلابدّ أن تكون العلّة ترجع إليه؛ لأنّه لو رجع إلى غيره لأسقط اللّه تكليفه، وفي بقاء التكليف عليه دليل على أنّ اللّه تعالى أزاح علّته وبيّن له ما هو لطف له، فعل هو أم لم يفعل، كما نقول: إنّ الصلاة لطف لكلّ مكلّف، فمن لم يصلّ لم يجب سقوط تكليفه؛ لأنّه أُتي من قبل نفسه، وكذلك ههنا.

ولا يلزم على جواز الغَيبة جواز عدمه؛ لأنّه لو كان معدوماً لما أمكننا طاعته ولا تمكينه، فلا تكون علّتنا مزاحة، وإذا كان موجوداً أمكننا ذلك، فإذا لم يظهر تكون الحجّة علينا، وإذا كان معدوماً تكون الحجّة على اللّه تعالى، فبان الفرق بين

---

(١) لأنّ الإمام من حيث وجبت طاعته يقيم في الأمّة الأحكام ويأمرهم وينهاهم فيكون الأوامر من جهته والامتثال من جهتهم وقد تقدّم أنّ تصرف الإمام لطف في فعل الواجبات والامتناع من المقبحات.

انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٢٩٩، تلخيص الشافي ١: ٨٩ ـ ٩٠.

(٢) انظر: تلخيص الشافي ١: ٩٠.

وجوده غائباً وبين عدمه، فالوجود[١] أصل لتمكيننا إيّاه، ولا يمكن حصول الفرع بلا حصول الأصل[٢].

وأولياء الإمام ومَن يعتقد طاعته فاللطف بمكانه حاصل لهم في كلّ وقت عند كثير من أصحابنا[٣]؛ لأنّهم يرتدعون لوجوده من كثير من القبائح؛ ولأنّهم لا يأمنون كلّ ساعة من ظهوره وتمكينه، فيخافون تأديبه كما يخافونه وإن لم يكن معهم في بلدهم وبينه وبينهم[٤] بعد، بل ربما كانت الغيبة أبلغ؛ لأنّ معها يجوز أن يكون حاضراً فيهم مشاهداً لهم وإن لم يعرفوه بعينه.

وفيهم من قال: إنّه إذا لم يظهر لهم فالتقصير يرجع اليهم أوّلاً[٥]؛ لما يعلم اللّه تعالى من حالهم أنّه لو ظهر إليهم[٦] لاشاعوا خبره أو شكّوا في معجزه لشبهة تدخل عليهم فيكفرون به، فلذلك لم يظهره[٧] لهم[٨].

ولا يجوز أن يكون للإمامة بدل يقوم مقامها في باب اللطف[٩]،كما لا يجوز مثله في المعرفة، وإن جاز في كثير من الألطاف أن يكون له بدل[١٠]. وإنّما قلنا ذلك؛ لأنّه لو كان لها بدل لم يمتنع أن يفعل اللّه ذلك البدل فيمن ليس بمعصوم، فيكون حاله مع فقد الرئيس كحاله مع وجوده في باب الانزجار عن القبيح

---

(١) في «أ» و«ب» و«هـ»: (فالوجوب) بدل (فالوجود).

(٢) انظر: تلخيص الشافي ١: ١٠٤ ـ ١٠٦.

(٣) انظر: قواعد المرام: ١٩١.

(٤) في «د» و«هـ»: وبينهم و بينه.

(٥) في «ج» و«د» و«هـ»: (أو) بدل (أولاً).

(٦) في «أ» و«ب»: (لهم) بدل (إليهم).

(٧) في «ج» و«د»: يظهر.

(٨) انظر: الفصول المختارة: ١١١، تلخيص الشافي ١: ٩٠ ـ ٩٣ و١٠٢ ـ ١٠٤.

(٩) و (١٠) انظر: تلخيص الشافي ١: ٨٧.

والتوفّر على فعل الواجب، والمعلوم ضرورة خلافه على ما بيّنّاه.

والكلام في تفريع هذا الباب استوفيناه في «تلخيص الشافي[١]» و«شرح الجمل» وفيما ذكرناه ههنا كفاية.

وأمّا الطريقة الثانية[٢] ـ وهو أنّه لابدّ من إمام بعد ورود الشرع ـ: أنّه إذا ثبت أنّ شريعة نبيّنا صلى الله عليه وآله مؤبّدة إلى يوم القيامة، وأنّ مَن يأتي فيما بعد يلزمه العمل بها، كما لزم مَن كان في عصر النبيّ صلى الله عليه وآله، فلابدّ من أن تكون علّتهم مزاحة[٣] كما كانت علّة مَن شاهد النبيّ صلى الله عليه وآله مزاحة.

ولا تكون العلّة مزاحة إلّا بأن تكون الشريعة محفوظة، فلا تخلو من أن تكون محفوظة بالتواتر أو الإجماع أو الرجوع إلى أخبار الآحاد أو القياس أو بوجود معصوم عالم بجميع الأحكام في كلّ عصر،

يجري قوله مثل قول النبيّ صلى الله عليه وآله، فإذا أفسدنا الأقسام كلّها إلّا وجود معصوم ثبت أنّه لابدّ من وجوده في كلّ وقت.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بالتواتر؛ لأنّه ليس جميع الشريعة متواتراً بها، بل التواتر موجود في مسائل قليلة نزرة[٤]، فكيف يعمل بها في باقي الشريعة؟ على أنّ ما هو متواتر يجوز أن يصير غير متواتر، بأن يترك في كلّ وقت جماعة من الناقلين نقله، إلى أن يصير آحاداً؛ إمّا لشبهة تدخل عليهم، أو اشتغال بمعاش

---

(١) انظر: تلخيص الشافي ١: ٧٨ ـ ١١٢.

(٢) في «أ» و«ب»: والذي يدلّ على الطريقة الثانية.

(٣) تقدّم معنى (ازاحة العلّة) في اوّل فصل الكلام في التكليف.

(٤) النزر: القليل من كلّ شيء.

انظر: الصحاح ٢: ٨٢٦، لسان العرب ٥: ٢٠٣.

وغير ذلك من القواطع ـ ولا مانع يمنع من ذلك ـ أو يتعمّدوا تركه؛ لأنّهم ليسوا معصومين لا يجوز عليهم ذلك.

ولا يجوز أن تكون محفوظة بالإجماع؛ لأنّ الإجماع ليس بحاصل في أكثر الأحكام، بل هو حاصل في مسائل قليلة والباقي كلّه فيه خلاف، فكيف يعوّل عليه؟

على أنّ الإجماع إن فرضنا أنّه ليس فيهم معصوم ـ على ما يقولونه[1] ـ فليس بحجّة؛ لأنّ حكم اجتماعهم حكم انفرادهم، فإذا كان كلّ واحد منهم ليس بمعصوم[2] فكيف يصيرون باجتماعهم معصومين؟ ولو جاز ذلك جاز أن يكون كلّ واحد منهم لا يكون مؤمناً، فإذا اجتمعوا صاروا مؤمنين، أو يكون كلّ واحد منهم يهوديّاً، فإذا اجتمعوا صاروا مسلمين، وذلك باطل.

ومتى قيل: في العقل وإن كان الأمر على ما قلتموه، فإنّ أدلّة الشرع أمّنتنا من

---

(١) قال السيّد المرتضى ﷺ في «الذريعة» بعد بيان أقسام الإجماع: وعلى كلّ الأقسام لابدّ أن يكون قول المعصوم داخلاً فيه... لأنّا نعلّل كون الإجماع حجّة بأنّ العلّة فيه اشتماله على قول معصوم قد علم اللّه أنّه لا يفعل القبيح منفرداً ولا مجتمعاً، وأنّه لو انفرد لكان قوله حجّة، وإنّما نفتي بأنّ قول الجماعة ـ التي قوله فيها وموافق لها ـ حجّة لأجل قوله، لا لشيء يرجع إلى الإجتماع معهم، ولا يتعلّق بهم.

وقال المصنّف في «عدّة الأصول»: إنّ الأمّة لا يجوز أن تجتمع على خطأ، وإنّ ما يجمع عليه لا يكون إلّا حجّة، لأنّ عندنا أنّه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجّة يجب الرجوع إليه كما يجب الرجوع إلى قول الرسول ﷺ.

انظر: الذريعة إلى أصول الشريعة ٢: ٦٠٥، عدّة الأصول ٢: ٦٠٢، معارج الأصول للمحقق الحلّي: ١٢٦.

(٢) في «أ»: معصوماً.

جواز اجتماعهم على خطأ من آيات وأخبار.

قلنا: لا دلالة في شيء من الآيات و الأخبار على ما يدّعونه، وبيننا وبينكم السبر والاعتبار، وقد استوفينا الكلام في ذلك في أصول الفقه[١] و«تلخيص الشافي[٢]» و«شرح الجمل»، فلا نطوّل بذكره ههنا.

فأمّا أخبار الآحاد والقياس فلا يجوز أن يعوّل[٣] عليهما عندنا[٤]، وقد بيّنّا ذلك في أصول الفقه وغيره من كتبنا[٥]، فلم يبق من الأقسام إلّا وجود معصوم يجري قوله كقول النبيّ ﷺ.

فإن قيل: يلزم على هذا أن يكون مَن لا يعرف الإمام لا يعرف أحكام الشرع، والمعلوم خلافه[٦].

---

(١) انظر: عدّة الأصول ٢: ٦٢٥ ـ ٦٢٧.

(٢) انظر: تلخيص الشافي ١: ١٥٠ ـ ١٨٤.

(٣) في «د» و«هـ»: (يعمل) بدل (يعوّل).

(٤) أمّا القياس فواضح، لحرمة العمل بالقياس، وقد تواترت الروايات على حرمة العمل بالقياس واستعماله في الشريعة. وأمّا خبر الواحد فلا يعوّل عليه عندنا في خصوص أصول الاعتقادات، كما هو محلّ الكلام هنا في الإمامة، وأما في الشرعيّات فيعمل بخبر الثقة من أخبار الآحاد، على ما هو مفصّل في كتب أصول الفقه.

(٥) انظر: عدّة الأصول ١: ١٢٧ ـ ١٢٨ و ٢: ٦٥٢.

(٦) للقاضي عبد الجبّار، ذكره في المغني ٢٠ ق ١: ٨٣.

ووجه الملازمة: أنّه لو عرف بعض الشرعيّات دون بعض لعرف الكلّ، لأنّ الطريق المؤدّي للبعض يجوز أن يعرف به الكلّ. فإن قلتم لا يعرف شيئاً فالوجود يحكم بخلاف ذلك، لأنّ من المعلوم لجميع الناس وجوب الصلوات الخمس والحج والصوم وغير ذلك. فكيف تقولون: إنّ من لا

قلنا: مَن لا يعرف الإمام لا يجوز أن يعرف من الشريعة إلّا ما تواتر النقل به، أو دلّ دليل قاطع عليه من ظاهر قرآن، أو اجتمعت الأمّة عليه، فأمّا ما عدا ذلك فإنّه لا يعلمه، وإن اعتقده فإنّما يعتقده اعتقاداً ليس بعلم، فلم يخرج من موجب الدلالة.

والشرع يصل إلى مَن هو في البلاد البعيدة وفي زمن النبيّ أو الإمام بالنقل المتواتر الذي من ورائه حافظ معصوم، ومتى انقطع دونهم أو وقع فيه تفريط تلافاه حتّى يصل إليهم وينقطع عذرهم.

فأمّا إذا فرضنا النقل بلا حافظ معصوم من وراء الناقلين فإنّا لا نثق بأنّه وصل جميعه، وجوّزنا أن يكون وقع فيه تقصير أو كتمان لشبهة أو تعمّد، وإنّما نأمن من وقوع شيء منه لِعلمنا أنّ من ورائه معصوماً متى وقع خلل تلافاه.

وهذه حالنا في زمن الغيبة، فإنّا متىٰ علمنا بقاء التكليف وعلمنا استمرار الغيبة علمنا أنّ عذرنا منقطع ولطفنا حاصل؛ لأنّه لو لم يكن حاصلاً لسقط التكليف أو أظهر اللّه تعالى الإمام ليبيّن لنا ما وقع فيه من الخلل، فلا يمكن التسوية بين نقلٍ من ورائه معصوم، وبين نقلٍ ليس من ورائه ذلك، فسقط الاعتراض.

ﻫ يعرف الإمام لا يعرف شيئاً من الشرعيّات.

انظر: تلخيص الشافي ١: ١٤٦ ـ ١٤٧.

فصل

في صفات الإمام

العصمة[١]: يجب أن يكون الإمام معصوماً من القبائح والإخلال بالواجبات[٢]؛ لأنّه لو لم يكن كذلك لكانت علّة الحاجة قائمة فيه إلى إمام[٣] آخر؛ لأنّ الناس إنّما احتاجوا إلى الإمام لكونهم غير معصومين، ومحال أن تكون العلّة حاصلة والحاجة مرتفعة؛ لأنّ ذلك نقض للعلّة[٤].

ولو[٥] احتاج إلى إمام لكان الكلام فيه كالكلام في الإمام الأوّل، وذلك يؤدّي إلى وجود أئمّة لانهاية لهم، أو الانتهاء إلى إمام معصوم ليس من ورائه إمام وهو المطلوب[٦].

---

(١) العصمة: لم ترد في «هـ».

(٢) ذهبت الإماميّة والإسماعيليّة إلى أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وخالف في ذلك سائر الفرق.

انظر: أوائل المقالات: ٦٥، المسلك في أصول الدين: ١٩٨، المواقف ٣: ٥٨٩، شرح المواقف ٨: ٣٥١.

(٣) إمام: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٤) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: نقص العلّة.

(٥) في «أ»: (ومتى) بدل (ولو).

(٦) انظر: قواعد المرام: ١٧٧، كشف المراد: ٤٩٢، المسلك في أصول الدين: ١٩٨.

وإنّما قلنا «إنّ علّة الحاجة هي إرتفاع العصمة[١]» لأنّ الذي دلّنا على الحاجة دلّنا على جهة الحاجة، ألاترى أنّ دليلنا في وجوب الرئاسة هو: أنّ الفساد يقلُّ عند وجوده وانبساط سلطانه ويكثر الصلاح، وذلك لا يكون إلّا ممّن ليس بمعصوم؛ لأنّهم لو كانوا معصومين لكان الصلاح شاملاً أبداً، والفساد مرتفعاً، فلم يحتج إلى رئيس يقلّل[٢] ذلك، فبان أنّ علّة الحاجة هي ارتفاع العصمة، ويجب أن تكون مرتفعة عن الإمام وإلّا أدّى إلى ما بيّنّا فساده[٣].

وليس يلزم على ذلك عصمةُ الأمراء والحكّام وإن كانوا رؤساء[٤]؛ لأنّهم إذا لم يكونوا معصومين فلهم رئيس معصوم، وقد أشرنا إليه فلم ينتقض علينا، والإمام لا إمام له، ولا رئيس فوق رئاسته، فلذلك وجب أن يكون معصوماً[٥].

فإن قالوا: الأمّة أيضاً من وراء الإمام، متىٰ أخطأ عزلته وأقامت غيره مقامه[٦].

قلنا: هذا باطل؛ لأنّ علة الحاجة إلى الرئيس ليست هي وقوع الخطأ، بل هي

---

(١) تقدّم قبل قليل، في أوّل هذا الفصل.

(٢) في «ج» و«د»: يعلّل.

(٣) من لزوم التسلسل، وهو قول المصنّف المتقدّم: ولو احتاج إلى إمام لكان الكلام فيه كالكلام في الإمام الأوّل... إلى آخره.

(٤) الإيراد بلزوم عصمة الأمراء والحكام قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ٨٣ و٩٣. انظر: أيضاً: تلخيص الشافي ١: ١٩٨.

(٥) انظر: رسائل السيّد المرتضىٰ ١: ٣٢٨ ـ ٣٢٩، تلخيص الشافي ١: ١٩٨. قال: ونحن لم نقل: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً إلّا بعد أن قلنا: لو لم يكن كذلك لاحتاج إلى إمام آخر.

(٦) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ٧٦.

جواز الخطأ عليهم، ولو كانت العلّة وقوع الخطأ لكان مَن لم يقع منه الخطأ لا يحتاج إلى إمام، وذلك خلاف الإجماع[١].

ثمَّ على ما قالوه كان يجب أن تكون الأمّة إمام الإمام، وذلك خلاف الإجماع[٢]. ومع هذا فلا يجوز أن يكون الشيء يحتاج إلى غيره في وقت يحتاج ذلك الغير إليه بعينه؛ لأنّ ذلك يؤدّي إلى حاجة الشيء إلى نفسه، وذلك لا يجوز[٣].

وكلّ علّة تُدّعى في الحاجة إلى الإمام من قيامه بأمر الأمّة، وتولية[٤] الأمراء[٥] والقضاة[٦] والجهاد، وقبض الأخماس والزكوات وغير ذلك، فإنّ جميع ذلك تابع للشرع، وكان يجوز أن يخلو التكليف العقلي من جميع ذلك مع ثبوت الحاجة إلى إمام؛ للعلّة التي قدّمناها[٧].

فإن قيل: لو كانت علّة الحاجة ارتفاع العصمة وجب أن يكون مَن هو معصوم

---

(١) انظر: تلخيص الشافي ١: ١٩٨ ـ ١٩٩.

(٢) قال المصنّف في تلخيص الشافي ١: ١٩٩، لأنّ أحداً لا يقول: إنّ طاعة الرعيّة واجبة على الإمام، أو أنّ الرعيّة إمام للإمام.

(٣) هذا ترقّ من المصنّف في الدليل، فمع أنّ فرض أن تكون الأمّة إمام الإمام خلاف الإجماع، فإنّه يلزم منه الدور الباطل وهو توقف كلّ من الشيئين على الآخر، وهو باطل.
انظر: تلخيص الشافي ١: ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(٤) كذا في «هـ»، وفي «أ» و«ب»: وتوليته، وفي «ج» و«د»: وتولّيه.

(٥) في «أ» و«ب» و«د»: (الأمر) بدل (الأمراء).

(٦) في «أ» و«ب» و«د»: (القضاء) بدل (القضاة).

(٧) وهي: أنّ علّة الحاجة فيهم ارتفاع العصمة، وحاجة الناس إلى إمام لكونهم غير معصومين.
انظر أيضاً: تلخيص الشافي ١: ١٩٥.

لا يحتاج إلى إمام يكون لطفاً له في ارتفاع القبيح من جهته، وإن احتاج إليه لعلّة أخرى غيرها من أخذ معالم الدين عنه وغير ذلك، كما نقوله فيمن هو أهل[١] للإمامة في زمن إمام[٢].

قلنا: إنّه يجب أن يكون معصوماً وله إمام؛ لما قلناه من العلّة، لا لتقليل القبيح أو ارتفاعه من جهته[٣].

الأفضليّة[٤]: ويجب أن يكون الإمام[٥] أفضل من كلّ واحد من رعيّته، في كونه[٦] أكثر ثواباً عند الله، وفي الفضل الظاهر.

فالذي يدلّ على كونه أكثر ثواباً ما بيّنّاه من وجوب عصمته، (وإذا ثبتت

---

(١) في «ب» و«ج» و«هـ»: مؤهل.

(٢) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ٢٥.

(٣) انظر: الشافي في الإمامة ١: ٥٥ و٢٩٥، كتاب الألفين: ٢٢١.

قال العلّامة: أجاب السيّد المرتضى ﷺ بأنّا إنّما منعنا حاجة المعصوم إلى إمام يكون لطفاً له في تجنّب القبيح وفعل الواجب، ولم نمنع حاجته إليه من غير هذا الوجه ألا ترى أنّ كلامنا إنما كان في تعليل الحاجة إلى إمام يكون لطفاً في الامتناع من المقبحات، ولم يكن في تعليل غير هذه الحاجة، وإذا ثبتت هذه الجملة لم يمتنع استغناء أمير المؤمنين عليه السلام لعصمته في حياة النبيّ عنه فيما ذكرناه، وإن لم يكن مستغنياً عنه في غير ذلك من تعليم وتوقيف وما أشبههما، وكذلك القول في الحسن والحسين عليهما السلام مع أنهما مستغنيان عن إمام يكون لطفاً لهما في الامتناع عن القبائح وإن جازت حاجتهما إلى إمام للوجه الذي ذكرناه.

(٤) الأفضليّة: لم ترد في «د» و«هـ».

(٥) الإمام: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٦) في «أ»: (وكونه) بدل (في كونه).

عصمته)[١] فكلّ من أوجب له العصمة قطع على أنّه[٢] أكثر ثواباً؛ لأنّ أحداً لا يفرّق بين المسألتين[٣].

وأيضاً فالإمام يستحقّ من التعظيم والتبجيل وعلوّ المنزلة في الدين ما لا يستحقّه أحد من رعيّته.

وهذا الضرب من التعظيم لا يجوز أن يكون تفضّلاً؛ بدلالة أنّه لا يجوز فعله بالبهائم والأطفال، وإذا وجب أن يكون مستحقّاً دلّ على أنّه أكثر ثواباً؛ لأنّ التعظيم ينبىء عنه، فإذا ثبت عصمته على ما قدّمناه قطعنا على حصول هذه المنزلة عند اللّه من غير شرط، بخلاف ما شرط في تعظيم بعضنا[٤] لبعض[٥].

وأيضاً فقد دلّلنا على أنّ الإمام حجّة في الشرع، فوجب أن يكون أكثر رعيّته ثواباً كالنبي ﷺ، فإنّه إنّما وجب ذلك فيه لكونه حجّة في الشرع[٦].

وأمّا الذي[٧] يدلّ على أنّه يجب أن يكون أفضل في الظاهر ما نعلمه

---

(١) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: (كونه) بدل (أنّه).

(٣) انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٤٣ ـ ٤٤، تلخيص الشافي ١: ٢١٣ ـ ٢١٤، المسلك في أصول الدين: ٢٠٥.

(٤) في جميع النسخ المعتمدة: بعضها. والصواب ما أثبتناه، وهو موافق لنسخة العلّامة الروضاتي، ولعبارة المصنّف في تلخيص الشافي ١: ٢١٢.

(٥) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٠٩، ٢١١، ٢١٢.

(٦) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢١٤، المسلك في أصول الدين: ٢٠٦.

(٧) في «أ» و«ب»: (والذي) بدل (وأما الذي).

ضرورة من قبح تقديم المفضول على الفاضل[١]، ألا ترى أنّه يقبح من ملك حكيم أن يجعل رئيساً في الخط على مثل ابن مقلة[٢] ونظرائه مَن يكتب خطوط الصبيان والبقّالين، ويجعل رئيساً في الفقه على مثل أبي حنيفة[٣]

---

(١) تقديم المفضول على الفاضل قبيح عقلاً ونقلاً. أمّا عقلاً فالضرورة قاضية بقبحه، وأمّا نقلاً فنصّ الكتاب الكريم، قال تعالى: ﴿أَ فَمَنْ يَهْدي إِلَى الحَقِّ أَحَقُّ أَنْ يُتَّبَعَ أَمَّنْ لاٰ يَهِدّي إِلاّٰ أَنْ يُهْدىٰ فَمٰا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ (يونس: ٣٥).

وقال تعالى: ﴿هَلْ يَسْتَوِي الَّذينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذينَ لاٰ يَعْلَمُونَ إِنَّمٰا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الأَلْبٰابِ﴾ (الزمر: ٩).

قال التفتازاني: قبح تقديم المفضول على الفاضل معلوم للعقلاء ونقل مثل ذلك عن الأشعري حتّى لا تنعقد إمامة المفضول مع وجود الأفضل.

وخالف في ذلك أكثر العامة، وبعض المعتزلة ومنهم ابن أبي الحديد المعتزلي في مقدمة شرحه على نهج البلاغة، فجوّز تقديم المفضول لمصلحة، وخالف في ذلك ما أجمع عليه العدلية ـ من التحسين والتقبيح العقليين ـ وهو منهم.

انظر: قواعد المرام: ١٨٦، نهج الحقّ وكشف الصدق: ١٦٧، شرح المقاصد ٢: ٢٧٨.

(٢) أبو علي محمّد بن علي بن الحسين بن مقلة، الكاتب المشهور، كان من الشعراء والأدباء، واشتهر بحسن الخطّ حتّى ضرب به المثل في ذلك، وهو أوّل من نقل هذه الطريقة في الخطّ من خطّ الكوفيين وأبرزها في هذه الصورة وله بذلك فضيلة السبق، تولّى الوزارة لثلاثة من العباسيين، ونقم عليه الراضي باللّه العباسي فعزله من الوزارة وأحرق داره وسجنه ثمّ قطع يده اليمنى، فكان يشدّ القلم على ساعده ويكتب، ثمّ قطع لسانه، ومات في محبسه سنة ٣٢٨ هـ. وهو القائل في ذلك

ما سئمت الحياة لكن توثقت	بأيمانهم فبانت يميني
ليس بعد اليمين لذة عيش	يا حياتي بانت يميني فبيني

انظر: وفيات الأعيان ٥: ١١٣، البداية والنهاية ١١: ٢٢٠، الكنى والألقاب ١: ٤٢٥.

(٣) تقدمت ترجمته في أول الكتاب فراجع.

والشافعي[١] وغيرهما[٢].

والعلم بقبح ذلك ضروري لا يختلف العقلاء فيه، ولا علّة لذلك إلّا أنّه تقديم المفضول على الفاضل فيما كان أفضل منه، وإذا كان اللّه تعالى هو الناصب للإمام يجب أن لا ينصب إلّا من هو أفضل في ظنّنا وعلمنا.

وإنما قلنا «إنّه يجب أن يكون أفضل فيما هو إمام فيه» لأنّه يجوز أن يكون في رعيّته مَن هو أفضل منه فيما ليس هو إمام فيه،ككثير من الصنائع[٣] وغير ذلك، والمعتبر كونه أفضل فيما هو إمام فيه.

وبذلك نجيب مَن قال: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قدَّم عمرو بن العاص[٤] على فضلاء

---

(١) أبو عبداللّه محمّد بن إدريس الشافعي القرشي، إمام المذهب الشافعي، ينتهي نسبه إلى يزيد بن هاشم بن المطلب بن عبد مناف، ولد سنة ١٥٠ هـ بغزة، وقيل باليمن، نشأ بمكة وقدم بغداد وحدَّث بها، ثمّ خرج إلى مصر وبقي بها إلى أن مات سنة ٢٠٤ هـ. روى عن مالك بن أنس و سفيان بن عيينة، وروى عنه أحمد بن حنبل والحُميدي والمزني صاحب المختصر.

انظر: طبقات الفقهاء: ٦٠، تاريخ بغداد ٢: ٥٤، سير أعلام النبلاء ١٠: ٥.

(٢) انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٤١، تلخيص الشافي ١: ٢١٥، المسلك في أصول الدين: ٢٠٦ـ٢٠٧.

(٣) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ زيادة: وأظهر. وفي نسخة العلّامة الروضاتي: من الصنائع والمهن.

(٤) ابن النابغة عمرو بن العاص بن وائل السهمي، أحد دهاة العرب، ورأس كلّ فتنة، أسلم قبل فتح مكّة في سنة ٨ هـ، ولاّه النبيّ صلى الله عليه وآله على الجيش في غزوة ذات السلاسل، وولاّه عمر فلسطين وأقرّه عليها عثمان، ثمّ سار إلى معاوية وشهد معه صفّين، أرسله معاوية إلى مصر فدخلها وقتل عامل علي عليه السلام عليها ـ محمّد بن أبي بكر ـ وأحرقه، وخديعته في أمر التحكيم ورفع المصاحف مشهورة، مات سنة ٤٣ هـ.

انظر: الإصابة ٤: ٥٣٧، الكنى والالقاب ١: ٤٣٣، أسد الغابة ٤: ٣٢٥ ترجمة محمّد بن أبي بكر.

الصحابة، وقدَّم زيداً[١] على جعفر[٢] ـ وهو أفضل منه ـ وقدَّم خالداً أيضاً على جعفر. وذلك أنّ كلّ هؤلاء إنّما قُدِّموا في سياسة الحرب، وتدبير الجيوش، وهم في ذلك أفضل ممن قُدِّموا عليه، وإن كانوا أولئك أفضل في خصال أُخر دينيّة أو دنياويّة، فسقط الاعتراض.

ولا يجوز تقديم المفضول على الفاضل لعلّة وعارض؛ لأنّ تقديمه عليه وجه قبح، ومع حصول وجه القبح لا يحسن ذلك، كما لا يحسن الظلم وإن عرض فيه وجه من وجوه الحسن ككونه نفعاً للغير؛ لأنّ مع كونه ظلماً ـ وهو وجه القبح ـ لا يحسن على حال، ولو جاز أن يحسن ذلك لعلّة[٣] لجاز أن يحسن تقديم الفاسق

(١) زيد بن حارثة بن شراحيل بن عبد العزى بن زيد بن امرئ القيس، صحابي جليل، من أول الناس إسلاماً، بعثه النبيّ صلى الله عليه وآله على رأس جيش في غزوة مؤتة وأمّره عليهم فقال صلى الله عليه وآله: إن أُصيب زيد فجعفر بن أبي طالب على الناس، وإن أُصيب جعفر فعبد اللّه بن رواحة. واستشهد في مؤتة، في سنة ٨ هـ في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله.

انظر: الإصابة ٢: ٤٩٤، البداية والنهاية ٤: ٢٧٥.

(٢) جعفر بن أبي طالب، ابن عمّ النبيّ صلى الله عليه وآله وأخو علي وشقيقه، وكان أكبر من علي بعشر سنين، أحد السابقين إلى الإسلام وكان أشبه الناس خَلقاً وخُلقاً برسول اللّه، هاجر إلى الحبشة فأسلم النجاشي ومن تبعه على يديه، ثمّ هاجر إلى المدينة فقدم والنبيّ صلى الله عليه وآله بخيبر فقال صلى الله عليه وآله: واللّه ما أدري بأيّهما أنا أسرّ، بفتح خيبر أم بقدوم جعفر. استشهد بمؤته من أرض الشام مجاهداً للروم في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله سنة ٨ هـ، ولقّب بالطيّار وذي الجناحين لقوله صلى الله عليه وآله: إنّ اللّه أبدله بيديه جناحين يطير بهما في الجنّة حيث يشاء.

انظر: المعجم الكبير ١١: ٣١٣، الاستيعاب ١: ٢٤٢، الإصابة ١: ٥٩٢.

(٣) لعلّة: أثبتناه من «د» و«هـ».

المتهتّك على أهل الستر والصلاح، وتقديم الكافر على المؤمن لمثل[١] ما قالوه، وذلك باطل.

العلم[٢]: ويجب أيضاً أن يكون الإمام عالماً بتدبير ما هو إمام فيه ـ من سياسة رعيته والنظر في مصالحهم وغير ذلك ـ بحكم العقل.

ويجب أيضاً أن يكون بعد الشرع عالماً بجميع الشريعة؛ لكونه حاكماً في جميعها. يدلّ على ذلك أنّه لا يَحْسُن من حكيم من حكماء الملوك أن يولّي وزارته[٣] والنظر في مملكته من لا يحسنها، أو لا يحسن أكثر من ذلك، ومتى فعل ذلك كان مضيّعاً لمملكته، واستحقّ الذمّ من العقلاء. وكذلك لا يحسن من أحدنا أن يوكّل إنساناً على النظر في أمر ضيعته[٤] وأهله وولده وتدبير أمورهم من لا يحسن شيئاً منها أو أكثرها، ومتى فعل ذلك ذمّه العقلاء، وقالوا له: ضيّعت أمر أهلك وضيعتك والتولية في هذا الباب. بخلاف التكليف[٥]؛ لأنّ أحداً يحسن منه أن يعرّض ولده لتعلّم العلوم وإن لم يحسنها، ولا يحسن منه أن يجعله رئيساً فيها وهو لا يحسنها، فبان الفرق بينهما.

ولا يلزم إذا قلنا: إنّه يجب أن يكون عالماً بما أُسند إليه، أن يكون عالماً بما ليس هو إماماً فيه كالصنائع وغير ذلك؛ لأنّه ليس هو رئيساً فيها، ومتى وقع فيها

---

(١) في «أ» و«ب»: بمثل.

(٢) العلم: لم ترد في «د» و«هـ».

(٣) كذا في نسخة العلّامة الروضاتي، وتلخيص الشافي للمصنّف ١: ٢٤٧. وفي بقيّة النسخ: وزرائه.

(٤) في «هـ»: صنعته.

(٥) قال المصنّف في تلخيص الشافي ١: ٢٤٥: وليس تجري الولاية مجرى التكليف، فإنّ تكليف الشيء من لا يعلمه حسن، وولايته من لا يعلمه قبيح.

تنازع من أهلها ففرضه الرجوع إلى أهل الخبرة، والحكم بما يقولونه[(١)].

وكلّ من ولي ولاية صغرت أو كبرت كالقضاء والإمارة والجباية وغير ذلك، فإنّه يجب أن يكون عالماً بما أسند إليه، ولا يجب أن يكون عالماً بما ليس بمستند إليه؛ لأنّ مَن ولي القضاء لا يلزم أن يكون عالماً بسياسة الجند، ومن ولي الإمارة لا يلزم أن يكون عالماً بالأحكام وهكذا جميع الولايات.

ولا يلزم أيضاً أن يكون عالماً بصدق الشهود والمقرّين على أنفسهم؛ لأنّه إنّما جعل إماماً في الحكم بالظاهر دون الباطن، وإنّما يجب أن يكون الإمام عالماً بما أُسند إليه في حال كونه إماماً، فأمّا قبل ذلك فلا يجب أن يكون عالماً.

ولا يلزم أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام عالماً بجميع الشرع في حياة النبيّ صلى الله عليه وآله، أو الحسن والحسين عالمين بجميع ذلك في حياة أبيهما، بل إنّما يأخذ المؤهّل للإمامة العلم ممّن قبله شيئاً بعد شيء؛ ليتكامل عند آخر نفس من الإمام المتقدّم عليه بما أسند إليه[(٢)].

---

(١) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٥٢ ـ ٢٥٣.

(٢) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٦٣ ـ ٢٦٤.

أقول: ما تقدّم من المصنّف من كلام حول علم الإمام، إنما هو بمقتضى البحث الكلامي من أنّ مقدار العلم الواجب تحقّقه في الإمام هو علمه بجميع الشريعة وما هو إمام فيه، وأنّه أعلم الرعيّة بذلك، بحيث إذا لم يتحقّق هذا المقدار الواجب فإنه يقدح في الإمامة، وعليه فلا منافاة بين كلامه المتقدّم وبين الروايات المستفيضة الدالّة على أنّ الإمام المعصوم عليه السلام أعلم الأمّة بجميع العلوم من أوّل الدنيا إلى آخرها، وأنّه يعلم جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء والرسل، ويعلم ما كان وما يكون وما هو كائن إلى يوم القيامة. وعلى ذلك الروايات

لح

ولو جاز أن يعلم الإمام كثيراً من الأحكام ويستفتي العلماء لجاز أن لا يعلم شيئاً منها ويستفتيهم، وإلّا فما الفرق، والمخالف يعتبر كونه من أهل الإجتهاد[1].

ويدلّ على كونه عالماً بجميع الشرع: أنّا قد دلّلنا على كونه حافظاً للشرع،

المستفيضة.

منها: قول الصادق عليه السلام: إنّ اللّه يقول ﴿وَمَا مِنْ غَائِبَةٍ فِي السَّمَاءِ وَالأَرْضِ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ﴾ ثمّ قال: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا﴾ فنحن الذين اصطفانا اللّه عزّوجلّ وأورثنا هذا الذي فيه تبيان كلّ شيء.

ومنها: قوله عليه السلام: إنّي لأعلم ما في السموات وما في الأرض، وأعلم ما في الجنّة، وأعلم ما في النار، وأعلم ما كان وما يكون. قال: ثمّ مكث هنيئة فرأى أنّ ذلك كبر على من سمعه منه، فقال: علمت ذلك من كتاب اللّه عزّوجلّ إن اللّه عزّوجلّ يقول (فيه تبيان كلّ شيء).

ومنها: قوله عليه السلام: واللّه إنّي لاعلم كتاب اللّه من أوله إلى آخره. كأنّه في كفي، فيه خبر السماء، وخبر الأرض، وخبر ما كان، وخبر ما هو كائن، قال اللّه عزّوجلّ: (فيه تبيان كلّ شيء).

ومنها: قول الباقر عليه السلام: إنّ للّه عزّوجلّ علمين، علم لا يعلمه إلّا هو، وعلم علّمه ملائكته ورسله، فما علّمه ملائكته ورسله عليهم السلام فنحن نعلمه.

وظاهر الحديث أنّهم عليهم السلام يعلمون كلّ علم إلّا ما اختصّ اللّه به عزّوجلّ لنفسه.

وغير ذلك من الروايات الدالّة على أنَّ عندهم علم التوراة، والإنجيل، والزبور، والألواح، وصحف إبراهيم وموسى، وكتب الانبياء، والإسم الأعظم، وكذا روايات عرض الأعمال عليهم وما يحدث بالليل والنهار، وما دلّ على أنّهم ورثوا جميع العلوم التي خرجت إلى الملائكة والأنبياء، وأنّهم الحجج والشهداء على الخلق، وغير ذلك.

انظر: الكافي للكليني ـ الجزء الأول ـ كتاب الحجّة. بصائر الدرجات: ١١٤ ـ ٢١٠، بحارالأنوار ٢٦: ١٨ ـ ١٩٤ أبواب علومهم عليهم السلام.

(١) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٤٩ ـ ٢٥٠.

فلو لم يكن عالماً بجميعه لجوّزنا أن يكون وقع فيه خلل من الناقلين أو تركوا بعض ما ليس الإمام عالماً به، فيؤدّي إلى أن لا يتّصل بنا ما هو مصلحة لنا، ولا تنزاح علّتنا في التكليف لذلك، وذلك باطل بالإتفاق[١].

[**الشجاعة**[٢]]: ويجب أن يكون الإمام أشجع رعيّته؛ لأنّه فيهم المنظور إليه، فلو لم يكن أشجع لجاز أن ينهزم، فينهزم بانهزامه المسلمون، فيكون فيه بوار المسلمين والإسلام، فإذن يجب أن يكون أشجعهم، وأربطهم جأشاً، وأثبتهم قلباً. غير أنّ هذا يجب مع فرض التعبّد بالجهاد. فأمّا إن لم يكن متعبّداً بالجهاد فلا يجب مع فرض ذلك[٣].

حسن الرأي[٤]: ويجب أن يكون الإمام أعقل رعيته، والمراد بالأعقل: أجودهم رأياً، وأعلمهم بالسياسة[٥].

ويجب أن يكون على صورة غير منفّرة[٦] ولا مشينة، ولا يلزم أن يكون

---

(١) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧١ ـ ٢٧٢.

(٢) الشجاعة: لم ترد في النسخ، أثبتناه لفهرست البحث.

(٣) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧٤.

(٤) حسن الرأي: لم ترد في «د» و«هـ».

(٥) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧٤.

(٦) في «أ» و«ب» و«ج»: منفردة، وفي «د» و«هـ» ونسخة العلّامة الروضاتي: منهرة. ولعلّه تصحيف: منفرة.

والمنهر: الشق، والمنهرة: الفضاء الخالي.

وما أثبتناه هو الأوفق بالعبارة وبعبارات الأصحاب.

انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧٤، روضة الواعظين: ٨٨، تاج العروس ٧: ٥٧٠.

أحسن الناس وجهاً.

وجوب النص[١]: ويجب أن يكون منصوصاً عليه، لما قدّمناه من وجوب عصمته، ولمّا كانت العصمة لا تدرك حسّاً، ولا مشاهدة، ولا إستدلالاً، ولا تجربة، ولا يعلمها إلّا اللّه تعالى، وجب أن ينصّ عليه ويبيّنه من غيره على لسان نبيّ؛ إذ المعجز لابدّ أن يستند إلى نصّ متقدّم[٢]؛ لأنّ الإمام لا يُعلم أنّه إمام إلّا بنصّ نبيّ، فإذا نصّ عليه النبيّ، أو ادّعى هو الإمامة، جاز أن يظهر اللّه على يده عَلَماً معجزاً، كما نقوله في صاحب الزمان إذا ظهر، فصار النصّ هو الأصل[٣].

فإن قيل: هلّا جاز أن يكلّف اللّه تعالى الأمّة اختيار الإمام، إذا علم اللّه تعالى أنّ اختيارهم لا يقع إلّا على معصوم، فيحسن تكليفهم ذلك[٤].

قلنا: لا يعتبر بالعلم في ذلك[٥]؛ لأنّ علمه تعالى بأنّهم لا يختارون إلّا

---

(١) وجوب النص: لم ترد في «د» و«هـ».

(٢) كذا في «أ» و«ب». وفي «د» و«هـ» العبارة هكذا: أنّ المعجز لابدّ أن يظهر على يده علماً معجزاً ينبّه من غيره غير أنّ المعجز لابدّ أن يستند إلى نصّ متقدّم.

وفي «ج» هكذا: إذ المعجز لابدّ أن يظهر على يده علماً معجزاً عليه سنة من غيره لابدّ أن يستند بسببه إلى نصّ متقدّم.

(٣) انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٥ جواب السيّد المرتضى على كلام القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ٩٩ حيث ذهب إلى دفع وجوب النص من جهة العقل. وتلخيص الشافي ١: ٢٧٦.

(٤) هذا قول بعض المعتزلة وهو مؤنس بن عمران، ذهب إلى جواز اختيار الشرائع والأنبياء. انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٥ ـ ٦، تلخيص الشافي ١: ٢٧٦ ـ ٢٧٧، المغني ٢٠ ق ١: ١٠١. وسيأتي ذكره من المصنّف قريباً.

(٥) في «أ» و«ب»: لا معتبر في العلم بذلك.

المعصوم لا يكفي في حسن التكليف[(١)]؛ لأنّه إذا لم يكن طريقاً إلى الفرق بين المعصوم وغيره وكُلّفوا[(٢)] اختيار المعصوم، كان في ذلك تكليف لما لا دليل عليه، وهو تكليف لما لا يطاق، وهو الذي بيّنّا أنّه قبيح[(٣)]. ويلزم على ذلك اختيار الأنبياء واختيار الشرائع، إذا علم اللّه تعالى أنّه لا يقع اختيارهم إلّا على نبيّ، على ما هو مصلحة لهم[(٤)]. ويلزم حسن تكليف الإخبار عن الغائبات إذا علم أنّهم يخبرون بالصدق، وذلك باطل.

ومَن إرتكب حُسن ذلك كموسى بن عمران[(٥)] قيل له: لم لا يكلّف اللّه اعتقاد معرفته ولم ينصب عليه دليلاً، إذا علم أنّه يتّفق لهم معرفته من غير دليل. ويلزم حسن تكليف الإخبار عن المستقبل وإن لم يتعلّق بالشرائع، ومعلوم قبح ذلك

---

(١) في «د» و«هـ»: هذا التكليف.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: وكلّفوه.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: (قبحه) بدل (أنه قبيح).

(٤) قال القاضي عبد الجبّار في المغني ١٢: ٢٣٨ إنّ اللّه تعالى يجوز أن يكلّف العبد باختياره إذا علم أنّه لا يختار إلّا الصلاح، وانكر ذلك المعتزلة. إنتهى

وهذا هو قول مويس بن عمران كما سيأتي قريباً.

(٥) كذا في جميع النسخ وتلخيص الشافي ١: ٢٧٧. وفي الشافي للسيد المرتضى ٢: ٦ (مؤنس بن عمران). وفي شرح نهج البلاغة للمعتزلي ١٠: ٢١٣ و١٧: ١٣٢ عند ذكر طبقات المعتزلة قال: (يونس بن عمران) من الطبقة السابعة من طبقات المعتزلة.

والصحيح: (مويس بن عمران) كما جاء في طبقات المعتزلة: ٧١. وكذا في الذريعة للسيد المرتضىٰ ١: ٩١، والمحصول للرازي ٦: ١٣٧، والإكمال لابن ماكولا ٧: ٣٠٠ قال: موَيس بن عمران، بفتح الواو، أحد المتكلمين ذكره الجاحظ.

فالأرجح أنّ (موسى) و(مؤنس) تصحيف (مويس).

ضرورة[١].

فإن قيل: لو نصَّ اللّه تعالى على صفة وقال: مَن كان عليها فاعلموا أنّه معصوم، لكان يجوز أن يكلّف الإختيار لمن له تلك الصفة[٢].

قلنا: يجوز ذلك إن كان هناك طريق إلى معرفة تلك الصفة؛ لأنّ هذا نصّ على الجملة، والنصّ على الصفة يجري مجرى النصّ على العين، ولأجل هذا نصّ اللّه في الشرعيّات على صفات الأفعال دون أعيان الأفعال، وكان ذلك جائزاً؛ لأنّ العلّة تنزاح به.

فعلى هذا لو كلَّف اللّه تعالى الأمّة أن يختاروا مَن ظاهره العدالة، ثمَّ قال لهم: إنّ مَن كان ظاهره[٣] كذلك كان معصوماً. والأمارات على العدالة ظاهرة منصوبة معلومة بالعادة، فإنَّ ذلك جائز[٤]، كما جاز تكليفنا تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين إذا ظننّا[٥] عدالتهم، ويكون تنفيذ الحكم معلوماً وإن كانت العدالة مظنونة. وكذلك كون المختار معصوماً يكون معلوماً، إذا اخترنا مَن ظاهره العدالة، وذلك لا ينافي النصَّ والمعجز.

ويمكن مثل هذا الترتيب في اعتبار كثرة الثواب، وكونه أفضل عند اللّه؛ لأنّه لا يعلم ذلك إلّا اللّه كالعصمة، فلابدّ أن ينصّ عليه أو يظهر معجزاً.

---

(١) انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٦ ـ ٧، تلخيص الشافي ١: ٢٧٧.

(٢) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٣) ظاهره: لم ترد في «ج» و«د» و«هـ».

(٤) قال المصنّف في تلخيص الشافي ١: ٢٧٨ إذا حقّق السؤال هذا الضرب من التحقيق فنحن نجوّزه، ويكون ذلك أيضاً نصّاً على المعصوم على طريق الجملة.

(٥) في «هـ»: (طلبنا) بدل (ظننا).

ويمكن أن تُعرف[١] أعيان الأئمّة بضرب من التقسيم، بأن نقول: إذا ثبت وجوب الإمامة، والأمّة في ذلك بين أقوال ثلاثة مثلاً، فنفسد القسمين منها فنعلم صحّة القسم الآخر، على ما سنبيّنه في أمير المؤمنين عليه السلام والأئمّة من بعده، ولا يحتاج مع ذلك إلى نصّ ولا معجز. غير أنّ هذا إنّما إذا كانت الأحوال على ما هي عليه في شرعنا.

ويمكن أن يقال: قول مَن قال بإمامة من ثبتت إمامته لابدّ أن يستند إلى دليل؛ لأنّه لابدّ أن يكون صادراً عن دليل، فهو إمّا أن يكون نصّاً أو معجزاً، فقد عاد الأمر إلى ما قلناه.

فإن قيل: كيف تدّعون وجوب النصّ أو المعجز، ومعلوم أنّ الصحابة لمّا حاجّوا في الإمامة فكلٌّ طلبها من جهة الاختيار، ولم يقل أحد[٢] أنّه لا تثبت الإمامة إلّا بالنصّ أو المعجز[٣].

قيل لا نُسلّم ذلك، بل نحن نبيّن أنّهم اختلفوا في نفس الإختيار أيضاً فيما بعد، ولو سلّمنا لكان إنكارهم واختلافهم في غير المختار، فيحتمل أن يكون إنكاراً لنفس الإختيار، ويحتمل أن يكون لغيره، وإذا احتُمِل الأمران سقط السؤال[٤].

(١) في النسخ: يعرف.

(٢) أحد: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧٩، المغني ٢٠ ق ١: ١١٩ و١٣١.

(٤) انظر: تلخيص الشافي ١: ٢٧٩ ـ ٢٨٠.

فصل

الكلام في ذكر أعيان الأئمّة

الإمام بعد النبيّ عليه‌السلام بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه‌السلام.

يدلّ على ذلك: أنّه إذا ثبت بما قدّمناه من الدلالة أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته فالأمّة بين قائلَين: فكلّ مَن قال: شرط الإمام العصمة[١]. قطع على أنّ الإمام بعد النبيّ علي عليه‌السلام، ومَن خالف في إمامته خالف في أنّ من شرط الإمام أن يكون معصوماً.

وليس فيهم من قال: إنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، وقال: الإمام غيره. فالقول بذلك خروج عن الإجماع، ومتى نازعوا في أنّ من شرط الإمام العصمة كُلّموا بما تقدّم.

فإن قيل: ومن أين تعلمون أنّ علياً عليه‌السلام معصوم؟

قلنا: إذا ثبت أنّه الإمام بالاعتبار الذي ذكرناه قطعنا على عصمته، لما ثبت من أنّ الإمام يجب أن يكون معصوماً.

فان قيل: فقد صرتم لا تعلمون عصمته إلّا بعد أن تعلموا إمامته، ولا تعلموا إمامته إلّا بعد أن تعلمواعصمته، فقد بنيتم كلّ واحد منهما على صاحبه، فلا يصحّ أن تعلموا واحداً منهما[٢].

---

(١) في «أ»: فكلّ من شرط في الإمام العصمة.

(٢) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣١ ـ ١٣٢.

قلنا: ليس الأمر على ذلك؛ لأنّا إنّما[١] علمنا إمامته بطريقة القسمة، إذ بنينا على أنّ من شرط الإمام أن يكون معصوماً على الجملة ـ أيّ إمام كان ـ ولم نعيّنه، فإذا علمنا بذلك[٢] إمامته علمنا عصمته على التعيين، والكلام في الجملة غير الكلام في التعيين. ومثل ذلك إذا علمنا أنّ من شرط النبيّ أن يكون معصوماً في الجملة، ثمَّ علمنا نبوّة نبيّ بعينه، قطعنا على عصمته.

ولك أن ترتّب على وجه آخر فتقول: إذا ثبت أنّ من شرط الإمام أن يكون معصوماً، ووجدنا الأمّة بعد النبيّ ﷺ بين ثلاثة أقوال: قائل يقول بإمامة أبي بكر، وقائل يقول بإمامة العباس، وقائل يقول بإمامة علي عليه السلام، ولا قول رابع للأمّة يعرف، وكلّ مَن قال بإمامة أبي بكر أو بإمامة العباس لم يجعل من شرط الإمامة العصمة[٣]، فينبغي أن يسقط قول الفريقين، ويبقى قول القائلين بإمامة علي عليه السلام، وإلّا خرج الحقّ عن الأمّة وذلك لا يجوز[٤].

ولك أن ترتّب مثل هذا في كونه أكثر ثواباً عند اللّه تعالى، ولا أحد من الأمّة يقطع على أنّ أبابكر والعباس أكثر ثواباً عند اللّه؛ لأنّ القائلين بكون أبي بكر

---

(١) إنّما: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) بذلك: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٣) قال البغدادي في الفرق بين الفرق: ٣٤١ «وليس من شرطه ـ الإمام ـ العصمة من الذنوب كلّها».

وقال القاضي الإيجي في المواقف ٣: ٥٨٩ «الخامسة أن يكون معصوماً، شرطها الإماميّة والاسماعيليّة، ويبطله أنّ أبابكر لا تجب عصمته إتفاقاً».

انظر أيضاً: تمهيد الأوائل للباقلاني: ٤٧٦، شرح المواقف ٨: ٣٥١.

(٤) انظر: تلخيص الشافي ٢: ٥ ـ ٧.

أفضل يقولون: إنّه أفضل في الظاهر وعلى غالب الظن، فأمّا على القطع والثبات عند اللّه فليس يقوله أحد، ومتى نازع فيه منازع دلّلنا على أنّ علياً عليه السلام أفضل الصحابة ليسقط خلافه.

ولك أن ترتّب مثل هذا[١] في كونه أعلم الأمّة بالشرع فتقول: إذا ثبت أنّ من شرط الإمام العلم بجميع أحكام الشريعة، فليس في الأمّة مَن يذهب إلى إمامة مَن هو أعلم الأمّة، وأنّه عالم بجميع أحكام الشرع إلّا القائلون بإمامة علي عليه السلام؛ لأنّ القائلين بإمامة أبي بكر لا يدّعون فيه ذلك، وإنّما يقولون هو من أهل الإجتهاد[٢]، وكذلك القائلون بإمامة العباس، بل ليس عندهم من شرط الإمام أن يكون أعلم الأمّة[٣].

وهذه طرق عقليّة اعتباريّة لا يمكن إفسادها إلّا بالمنازعة في الأصل الذي بني عليه، والخلاف في ذلك يكون كلاماً في مسئلة أخرى.

دليل آخر من القرآن على إمامته عليه السلام:

ويدلّ أيضاً على أنّ الإمام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله عليٌ عليه السلام قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ

---

(١) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: (ذلك) بدل (هذا).

(٢) انظر: المواقف ٣: ٦١١، شرح المواقف ٨: ٣٥٧.

(٣) قال القاضي الإيجي في المواقف ٣: ٦١٠ ـ ٦١١ «الثالث من تلك الوجوه شرط الإمام أن يكون أعلم الأمّة، بل عالماً بجميع الأحكام كما مرّ، ولم يكن أبوبكر كذلك، لأنّه أحرق فجاءة بالنار وكان يقول أنا مسلم، وقطع يسار السارق وهو خلاف الشرع، وقال لجدّة سألته عن ميراثها: لا أجد لك في كتاب اللّه وسنة رسوله، ارجعي حتّى أسأل الناس، فأُخبر أنّ رسول اللّه جعل لها السدس. قلنا: الأصل ممنوع وإنّما الواجب الاجتهاد... وأنّه ـ أي أبا بكر ـ مجتهد...».

وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاَةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾[١] ووجه الإستدلال من الآية: أنّ معنى «وليكم» في الآية مَن كان مستحقّاً للأمر وأولىٰ بالقيام به وتجب طاعته، وثبت[٢] أيضاً أنّ المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام، وإذا ثبت الأمران ثبتت إمامته عليه السلام.

وهذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء:

أولها: أنّ لفظة وليّ تفيد الأولى في اللّغة.

وثانيها: أنّ المراد بها في الآية ذلك.

وثالثها: أنّ المراد بالذين آمنوا أمير المؤمنين عليه السلام دون غيره[٣].

والدليل على الأول: استعمال هذه اللفظة في اللّغة؛ لأنّهم يقولون: فلان وليّ المرأة، إذا كان أولىٰ بالعقد عليها، وفلان وليّ الدم، إذا كان له المطالبة بالقَود[٤] والدية أو العفو. ويقولون: وليّ عهد المسلمين للمرشّح للخلافة.

وقال الكميت[٥]:

(١) سورة المائدة: ٥٥.

(٢) كذا في «ج»، وفي بقيّة النسخ: ويثبت.

(٣) دون غيره: لم ترد في «أ» و«ب».

(٤) القَوَد: القصاص.

(٥) أبو المستهل الكميت بن زيد الأسدي الكوفي، شاعر مقدّم، عالم بلغات العرب، فصيح زمانه، وكان يقال: ما جمع أحد من علم العرب ومناقبها ومعرفة أنسابها ما جمع الكميت. وقال ابن عكرمة الضبيّ: لولا شعر الكميت لم يكن للّغة ترجمان ولا للبيان لسان. وكان مشهوراً في التشيع مجاهداً في ذلك وله مع أئمة أهل البيت عليهم السلام قصص كثيرة منها: أنه دخل على أبي جعفر

ونــعم وليّ الأمــر بــعد وليّــه ومنتجع التقوى ونعم المؤدّب[١]

يعني بالولي: الأولى بالقيام بالأمر وتدبيره[٢].

وقال المبرّد[٣]: الوليّ هو الأحقّ، والمولى والأولى عبارة عن معنىً[٤] واحد[٥].

الباقر عليه السلام، وأبوجعفر ينشد:

ذهب الذين يعاش في أكنافهم لم يبق إلّا شامت أو حاسد

فأنشد الكميت على البديهة:

وبقي على وجه البسيطة واحد وهو المراد وأنت ذاك الواحد

قتل شهيداً في سنة ١٢٦ هـ في خلافة مروان بن محمّد الأموي بأمر واليه يوسف بن عمر.

انظر: الدرجات الرفيعة: ٥٦٣، أعيان الشيعة ٩: ٣٣، خزانة الأدب ١: ١٥٣، الوافي بالوفيات ٢٤: ٢٧٦.

(١) البيت مشهور للكميت، انظر المصادر الآتية.

(٢) انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٢١٨، المجازات النبويّة للشريف الرضي: ٢١٨، الرسائل العشر للمصنّف: ١٣٠، تلخيص الشافي ٢: ١١، تفسير مجمع البيان ٣: ٢٥٩.

(٣) أبو العباس محمّد بن يزيد بن عبد الأكبر الثمالي الأزدي البصري، المعروف بالمبرّد، إمام من أئمة اللّغة والأدب، له مؤلّفات كثيره أشهرها «الكامل في اللّغة والأدب» و«المقتضب». وسمّي المبرّد لأنّه لمّا سأله المزني عن أصول الدين وعويص مسائل الإمامة أجاب بأحسن جواب، فقال له: قم فأنت المبرّد، أي المثبت أمر الإمامة والعقائد الحقّة. توفّي في أيّام المعتضد العباسي سنة ٢٨٦ هـ.

انظر: أعيان الشيعة ١٠: ٩٨، وفيات الأعيان ٤: ٣١٣، البداية والنهاية ١١: ٩١.

(٤) في «ج» و«د» و«هـ»: (شيء) بدل (معنى).

(٥) قاله المبرّد في كتابه «العبارة عن صفات اللّه تعالى».

والدليل على أنّ المراد في الآية ذلك: أنّه إذا ثبت أنّ المراد بالذين آمنوا مَن كان مؤتياً للزكاة في حال الركوع؛ لأنّه لمّا وصفه تعالى بالإيمان ووصفه بايتاء الزكاة في حال الركوع، فيجب أن يراعى ثبوت الصفتين، وقد علمنا أنّ أحداً لم يعطِ الزكاة في حال الركوع غير علي عليه السلام، فوجب أن يكون هو المعني بها دون غيره.

وأيضاً، فإنّه تعالى نفى أن يكون وليّاً غير اللّه ورسوله والذين آمنوا بلفظة «إنّما» وهي تفيد تحقيق ما ذُكر ونفي الصفة عمّن لم يُذكر، بدلالة قولهم: إنّما لك عندي درهم، يريدون ليس لك عندي[1] إلّا درهم، ويقولون: إنّما النحويون المدقّقون البصريون، يريدون نفي التدقيق عن غيرهم، ويقولون: إنّما الفصاحة في الجاهلية، يريدون نفي الفصاحة عن غيرهم[2].

وقال الأعشى:

انظر: الشافي في الإمامة ٢: ٢١٩، تفسير مجمع البيان ٣: ٣٥٩.

(١) عندي: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) قال أبوبكر بن العربي والقرطبي في التفسير: «إنّما» كلمة موضوعة للحصر، تتضمّن النفي والإثبات، فتثبت ما تناوله الخطاب وتنفي ما عداه.

وقال الرازي في المحصول: إنّ أبا علي الفارسي حكى ذلك عن النحاة وصوّبهم فيه. ثمّ قال الرازي: وقولهم حجّة، ثمّ استدل على ذلك بعدّة وجوه.

وقال السيوطي في الإتقان: الجمهور على أنّها للحصر.

انظر: أحكام القرآن لابن العربي ١: ٧٦، المحصول ١: ٣٨١ ـ ٣٨٣، تفسير القرطبي ٢: ٢١٦، الإتقان في علوم القرآن ٢: ١٣٦.

ولستُ بالأكثرِ منهُمْ حصى وإنّما العِزَّة للكاثرِ[(١)]

أراد[(٢)] نفي العزّة عمّن ليس بكاثر.

وإذا ثبت (أنّ المراد بالولاية التخصيص)[(٣)] ثبت ما أردناه من معنى الإمامة والتحقيق بالأمر؛ لأنّ ولاية المحبّة والموالاة الدينيّة عامّة في جميع الأمّة للإجماع عليه، والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض.

والذي يدلّ على أنّ المراد بالذين آمنوا علي عليه السلام أمران:

أحدهما: أنّه إذا ثبت أنّ المراد بالوليّ: الأولىٰ والأحقّ، فكلّ مَن قال بذلك قال: هي متوجّهة إليه عليه السلام؛ لأنّ مَن خالف في ذلك حملها على الموالاة في الدين لجميع المؤمنين.

والثاني: أنّه ورد الخبر من طريق العام والخاص بنزول الآية عند تصدّقه بخاتمه في حال ركوعه، والقصّة في ذلك مشهورة[(٤)].

---

(١) هذا البيت مشهور للأعشى ومذكور في أكثر كتب اللغة والأدب.

(٢) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: وإنّما أراد.

(٣) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب» و«هـ».

(٤) حديث تصدّق أمير المؤمنين عليه السلام بخاتمه في الصلاة في حال الركوع، ونزول آية الولاية في ذلك رواه من الصحابة أمير المؤمنين عليه السلام، وابن عباس، وعمّار بن ياسر، وأنس بن مالك، وجابر بن عبدالله الأنصاري، وأبوذر، والمقداد بن الأسود، وسلمة بن كهيل، وعنهم بطرق عدّة عن جماعة كبيرة من التابعين.

روى الخطيب البغدادي في المتفق والمفترق ١: ٢٥٨ بسنده عن ابن عباس قال: تصدَّق علي بخاتمه وهو راكع، فقال النبيّ صلى الله عليه وآله للسائل: من أعطاك هذا الخاتم؟ فقال: ذاك الراكع، فأنزل الله تعالى فيه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ

⇜

﴿رٰاكِعُونَ﴾.

وقال الجصّاص في أحكام القران ٢: ٥٥٧: وروي عن مجاهد، والسدي، وأبي جعفر، وعتبة بن حكيم: أنّها نزلت في علي بن أبي طالب حين تصدّق بخاتمه وهو راكع.

وروى السمعاني في تفسيره ٢: ٤٧، والبغوي في تفسيره ٢: ٤٧ عن السدي قال: قوله ﴿إِنَّمٰا وَلِيُّكُمُ اللّٰهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلاٰةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ وَهُمْ رٰاكِعُونَ﴾ أنزلت في علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه، مرّ به سائل وهو راكع في المسجد فأعطاه خاتمه.

وقال الحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل ١: ٢٣٩ قال ابن عباس: نزلت في علي خاصّة.

وقال السيوطي في الدر المنثور ٢: ٢٩٣: أخرج عبد الرزاق، وعبد بن حميد، وابن جرير، وأبو الشيخ، وابن مردويه عن ابن عباس أنّه قال: نزلت في علي بن أبي طالب. ولثبوت الحديث وصحّته واشتهاره فقد استدل به جماعة من فقهاء العامة، فقد استدل به الكيا الطبري على أنّ العمل القليل لا يبطل الصلاة وعلى أنّ صدقة التطوّع تسمّى زكاة قال القرطبي في التفسير ٦: ٢٢١ «قال الكيا الطبري: وهذا يدلّ على أنّ العمل القليل لا يبطل الصلاة، فإن التصدق بالخاتم في الركوع عمل جاء به في الصلاة ولم تبطل به الصلاة، وقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ وَهُمْ رٰاكِعُونَ﴾ يدلّ عى أنّ صدقة التطوّع تسمّى زكاة فإنّ علياً تصدّق بخاتمه في الركوع».

وكذا استدل به ابن عابدين الحنفي في حاشية رد المحتار ١: ٧١١ على عدم كراهة إعطاء السائل في المسجد إذا لم يتخط رقاب الناس، قال: لأنّ علياً تصدّق بخاتمه في الصلاة فمدحه اللّه تعالى بقوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكٰاةَ وَهُمْ رٰاكِعُونَ﴾.

والحديث أخرجه الطبري في جامع البيان ٦: ٣٨٩ و٣٩٠ عن أبي جعفر وعتبه بن حكم ومجاهد، والطبراني في المعجم الأوسط ٦: ٢١٨ عن عمّار بن ياسر، والحاكم النيسابوري في معرفة علوم الحديث: ١٠٢ عن علي عليه السلام والثعلبي في تفسيره ٤: ٨٠ عن أبي ذر، والواحدي النيسابوري في أسباب النزول: ١٣٣ عن جابر وابن عباس، والحاكم الحسكاني في شواهد التنزيل ١: ٢٠٩ ـ

وإذا ثبت أنّه المختص بالآية، ثبتت إمامته دون غيره؛ لأنّ كلّ مَن قال بأنّ الآية تفيد الإمامة، قال: هو المخصوص بها دون غيره.

ومَن قال: الآية نزلت في عبادة بن الصامت[1] فالكلام عليه من وجهين:

أحدهما: أنّ هذه رواية شاذّة أكثر الأمّة يدفعها، وما قلناه في نزولها فيه عليه السلام مجمع عليه[2].

↩ ٢٣٩ بعدّة طرق عن علي وعمّار وجابر وأبي ذر والمقداد وأنس وابن عباس، والخوارزمي في المناقب: ٢٦٤ و٢٦٦ عن علي وابن عباس، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٢: ٣٥٦ و٣٥٧ عن علي عليه السلام وسلمة بن كهيل، والگنجي الشافعي في كفاية الطالب: ٢٢٨ عن أنس، والمحب الطبري في ذخائرَ العقبىٰ: ١٠٢ عن عبد اللّه بن سلام وقال: اخرجه الواقدي وأبو الفرج ابن الجوزي. وفي أكثر الروايات: فأنشأ حسّان بن ثابت يقول في ذلك:

أبا حسن تفديك نفسي ومهجتي ... وكل بطيء في الهدى ومسارع

فأنت الذي أعطيت إذ كنت راكعاً ... زكاة فدتك النفس يا خير راكع

فأنزل فيك اللّه خير ولاية ... فأثبتها في محكمات الشرائع.

(١) قاله محمّد بن إسحاق وعطية بن سعد.

انظر: تفسير الطبري ٦: ٣٨٨ ـ ٣٨٩.

(٢) قال السيّد المرتضى في الفصول المختارة: ١٤٠ اتّفق أهل النقل على أنّه صلوات اللّه عليه هو المزكّي في حال ركوعه.

وقال الراوندي في فقه القرآن ١: ١١٦ لا خلاف بين الأمّة في أنّ هذه الآية نزلت في أمير المؤمنين حين تصدّق بخاتمه وهو راكع، روى ذلك المغربي عن أبي بكر الرازي والطبري والرماني ومجاهد والسدّي وهو قول أهل البيت عليهم السلام، وأجمعت الأمّة على أنّه لم يؤت الزكاة في الركوع غير أميرالمؤمنين عليه السلام.

انظر أيضاً ما تقدّم في خصوص شأن نزول الآية.

والثاني: أنّه روي أنّ عبادة كان محالفاً لليهود، فلمّا أسلم قطعت اليهود محالفته فاشتدّ ذلك عليه، فأنزل اللّه تعالى فيه الآية تسلية له وتقوية لقلبه[1][2].

ومَن قال: إنّ الآية نزلت في أقوام كانوا في الصلاة في الركوع، وأرادهم[3] راكعون في الحال، لا أنّهم[4] آتوا الزكاة في حال الركوع، وإنّما أراد أنّ ذلك طريقتهم، وهم في الحال راكعون[5]. فقوله باطل؛ لأنّ ذلك مخالف للعربيّة ووجه الكلام؛ لأنّ المفهوم من قول القائل: يستحقّ المدح مَن جاد بماله وهو ضاحك، وفلان يغشى إخوانه وهو راكب، معنى الحال. وكذلك لو قال: لقيت فلاناً وهو يأكل، لم يعقل فيه إلّا لقائه في حال الأكل.

على أنّه لو حمل على ما قالوه لكان ذلك تكراراً؛ لأنّ قوله: ﴿يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ﴾ دخل فيه الركوع، ولا معنى لتكرير قوله: ﴿وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ لأنّه عبث.

على أنّ هذا القول لم يقله أحد غير الجُبّائي[6]، ولا ذكره أحد من أصحاب

---

(١) كذا في نسخة الروضاتي وفي بقيّة النسخ: لقلته.

(٢) انظر: تفسير الطبري ٦: ٣٨٩. قال المصنّف في تفسير التبيان ٣: ٥٦٤ «على أنّ الذي روي في الخبر من نزولها في عبادة بن الصامت لا ينافي ما قلناه، لأنّ عبادة لمّا تبرّأ من حلف اليهود أُعطي ولاية من تضمّنته الآية».

(٣) في جميع النسخ: وأرادوهم. وما أثبتناه هو الأنسب بسياق الكلام.

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: (لأنهم) بدل (لا أنّهم) وما أثبتناه هو الصواب.

انظر أيضاً: تفسير التبيان ٣: ٥٦١.

(٥) قاله أبو علي الجُبّائي، حكاه عنه القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٧.

(٦) حكاه عنه القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٧. وهو أبوعلي الجُبّائي ـ بالجيم المضمومة والباء المشدّدة ـ محمّد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد بن حمران بن أبان مولى عثمان بن عفان، شيخ المعتزلة بالبصرة، وكانت له رياسة المعتزلة بعد أبي الهذيل العلّاف، أخذ ←

الأخبار؛ لأنّ الآية لو كانت في قوم معيّنين لنقل وسُطِّر، وفي تعرّي الأخبار من ذلك دليل على أنّ ذلك لا أصل له.

فإن قيل: حمل لفظ «الذين» على الواحد مجاز، وحمل قوله: ﴿وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ﴾ في الحال مجاز آخر؛ لأنّ حقيقتها الاستقبال، فلم لا يجوز أن يُحمل على مجاز واحد، فنقول: المراد أنّ مِن صفتهم إيتاء الزكاة، ومِن صفتهم أنّهم راكعون، ولا يجعل إحدى الصفتين حالاً للأخرى[1].

قلت: أمّا لفظ «الذين» وإن كان لفظ جمع، فقد صار بعرف الاستعمال يعبّر به عن واحد معظّم، ولذلك نظائر كقوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾[2] وقوله: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا﴾[3] وقوله: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا﴾[4] وغير ذلك من

الاعتزال والكلام عن يعقوب بن عبدالله الشحّام البصري رئيس المعتزلة بالبصرة في عصره، وأخذ عنه ابنه أبو هاشم الجُبّائي وأبو الحسن الأشعري، وله مقالات ومصنّفات منها «نقض كتاب عبّاد في تفضيل أبي بكر»، مات في سنة ٣٠٣ هـ ودفنه ابنه أبو هاشم في مدينة جُبّى. قال الحموي: جُبّى: بالضم ثمّ التشديد والقصر، بلد أو كورة من أعمال خوزستان، وهي في طرف من البصرة والأهواز.

انظر: طبقات المعتزلة: ٨٠ ـ ٨٥، وفيات الأعيان ٤: ٢٦٧، تاريخ الإسلام ٢٣: ١٢٧، معجم البلدان ٢: ٩٧.

(١) قاله أبو هاشم الجُبّائي، حكاه عنه القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٨.

(٢) سورة الحجر: ٩.

(٣) كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾ (سورة نوح: ١)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَيْكُمْ رَسُولاً شَاهِدًا عَلَيْكُمْ كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولاً﴾ (سورة المزمّل: ١٥).

(٤) كما في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ إِنِّي لَكُمْ نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ (سورة هود: ٢٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحًا﴾ (سورة النمل: ٤٥)، وقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَىٰ بِآيَاتِنَا وَسُلْطَانٍ مُبِينٍ﴾ (سورة غافر: ٢٣).

الألفاظ[١].

وقال أهل التفسير: إنّ قوله: ﴿الَّذينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾[٢] المراد به[٣] واحد معروف[٤].

وأمّا لفظ «يؤتون» فمشتركة بين الحال والاستقبال، وإنّما يختصّ بالاستقبال بدخول السين أو سوف عليه، وهي بالحال أشبه، لأنّهم يقولون: مررت برجل يقوم، كما يقولون: مررت برجل قائم، ولو تساويا لكان الحمل على كلّ واحد منهما حقيقة ولم يكن مجازاً[٥].

---

(١) كبعثنا، وأوحينا، وآتينا، وكتبنا.

كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ مُوسَىٰ وَهَارُونَ﴾ (سورة يونس: ٧٥)، وقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ﴾ (سورة الأعراف: ١١٧)، وقوله تعالى: ﴿وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ (سورة النساء: ١٦٣)، وقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة الاعراف: ١٤٥).

(٢) سورة آل عمران: ١٧٣.

(٣) أي لفظ «الناس» الأوّل في الآية.

(٤) هو نعيم بن مسعود الأشجعي. وهو واحد بلا خلاف وأُطلق عليه لفظ الجمع «الناس».

ومثله قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ (سورة البقرة: ١٩٩)، قال المفسرون: الناس، إبراهيم عليه السلام، وقيل: آدم، قال السمعاني: وقد سمّى الواحد ناساً.

انظر: تفسير مجمع البيان ٢: ٤٥٠، أحكام القرآن للجصّاص ١: ٣٧٦، تفسير السمعاني ١: ٣٨١ و٢٠٣ تفسير الطبري ٢: ٤٠٢، تفسير البغوي ١: ٢٩٨.

(٥) الجواب الأخير من المصنّف هو في خصوص بيان فساد قول الجُبّائي المتقدّم حيث قال: إنّ «يؤتون» في الحال مجاز لأنّ حقيقتها الاستقبال.

على أنّ مِن مذهب مَن خالفنا من أهل العدل أنّ اللّه كان ولا شيء، ثمّ أحدث الذكر، فعلى هذا حمل الآية على الاستقبال حقيقة[١].

على أنّ مجازنا له شاهد في الاستعمال، ومجازهم لا شاهد له في عرف ولا لغة، يؤدّي أيضاً إلى أن لا نستفيد بالآية شيئاً؛ لأنّ الموالاة الدينيّة معلومة بغيرها.

على أنّ الخصوص في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ لابدّ منه، لأنّه لو حمل على العموم لأدّى إلى أن يكون كلّ واحد من المؤمنين وليَّ نفسه، فإذن لابدّ أن يكون المراد بقوله تعالى: ﴿وَلِيُّكُم﴾ غير المراد بقوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ ليستقيم الكلام، وإذا وجب تخصيص الآية، فكلّ من خصّصها حملها على ما[٢] قلناه دون غيره.

وليس لأحد أن يقول: المراد بالركوع في الآية الخشوع والخضوع دون الركوع في الصلاة[٣].

ومراد المصنّف هنا هو: أنّ باب «يفعلون» ومنه «يؤتون» ليس للاستقبال فقط كما ادّعاه الجُبّائي، بل هو مشترك بين الحال والاستقبال، وإنّما يختص بالاستقبال بدخول السين وسوف، وقد نصّ على ذلك النحاة كافّة، فمن حملها على الحال دون الاستقبال لم يتعدّ الحقيقة ولا تجاوز باللفظة عمّا وضعت له.

وأما قول الجُبّائي أنّها حقيقة في الاستقبال، فهو على خلاف إجماع النحاة وأهل العربيّة حيث قالوا: الفعل المضارع ما دلّ على الحال والاستقبال.

انظر أيضاً: الشافي في الإمامة ٢: ٢٢٥ ـ ٢٢٦، تلخيص الشافي ٢: ٢٢ ـ ٢٤.

(١) انظر: تلخيص الشافي ٢: ٢٣.

(٢) في «هـ»: (من) بدل (ما).

(٣) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٥ و١٣٨.

وذلك أنّ المعروف في اللغة من معنى الركوع هو التطأطؤ المخصوص، وشبّه به الخضوع والخشوع، وقد نصّ على ذلك أهل اللغة، أنشد صاحب كتاب «العين»[١] للبيد:

أخبر أخبار القرون التي مضت أدب كأنّي كلّما قمت راكع[٢].

وقال صاحب الجمهرة[٣]: الراكع: الذي يكبو وجهه، ومنه الركوع في الصلاة[٤]. فإذا كانت الحقيقة ما قلنا فلا يجوز حملها على المجاز.

وليس إعطاء الخاتم في الصلاة فعلاً يُفسد الصلاة[٥]؛ لأنّه لا خلاف أنّ الفعل

---

(١) الخليل بن أحمد الفراهيدي، أعلم الناس بالنحو في زمانه، واضع علم العروض، وكان إماماً في اللغة والأدب، إمامي المذهب من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام، مات سنة ١٧٠ هـ، والفراهيدي نسبة إلى فراهيد بطن من الأزد.

انظر: الأنساب ٤: ٣٥٧، وفيات الأعيان ٢: ٢٤٤، أعيان الشيعة ٦: ٣٣٧.

(٢) انظر: العين ١: ٢٠٠، لسان العرب ٨: ١٣٣ وقال: فالراكع: المنحني في قول لبيد. تاج العروس ١١: ١٧٦، معجم مقاييس اللغة ٢: ٤٣٤ ـ ٤٣٥ قال: ركع: يدلّ على انحناء في الإنسان وغيره، يقال: ركع الرجل إذا انحنى، وكلّ منحنٍ راكع.

(٣) أبو بكر محمّد بن الحسن بن دريد الأزدي البصري، الشيعي الإمامي، عالم شاعر نحوي لغوي، عدّه ابن شهر آشوب من شعراء أهل البيت عليهم السلام، كان إمام عصره في اللغة والأدب وقام مقام الخليل بن أحمد فيهما، حتّى قيل فيه: أعلم الشعراء وأشعر العلماء، له مصنّفات منها «جمهرة اللغة» و«الاشتقاق»، وله شعر رائق، ومن أشهر قصائده المقصورة، وقد اعتنى بها خلق كثير وعارضه فيها جماعة من الشعراء، توفّي ببغداد سنة ٣٢١ هـ يوم وفاة أبي هاشم الجُبّائي.

انظر: وفيات الأعيان ٤: ٣٢٣، خزانة الأدب ٣: ١١٤ الكنى والألقاب ١: ٢٨٤.

(٤) جمهرة اللغة ١: ٤٢٤ مادة «ركع».

(٥) في «أ»: مفسداً للصلاة.

اليسير مباح[١]، وأيضاً فقد مدحه اللّه تعالى والنبيّ صلى الله عليه وآله على ذلك، فلو كان نقصاً لما مدحاه بذلك.

وقول مَن قال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لم تجب عليه الزكاة لقلّة ذات يده، فكيف يحمل على ذلك[٢]. باطل؛ لأنّه لا يمتنع أن يملك عليه السلام أوّل نصاب من المال نحو مأتي درهم، لأنّ مَن ملك ذلك لا يسمّى غنيّاً فلا وجه لإستعباد ذلك.

ويجوز أن يكون المراد زكاة التطوّع[٣]، وليس في الآية أنّه زكاة فرض دون التطوّع.

والنية بدفع الزكاة لابدّ منها وهي لا تنافي الصلاة؛ لأنّها من أفعال القلوب لا تؤثّر في الصلاة[٤].

---

(١) قال ابن عبد البر في التمهيد ١٤: ١٥٥ «أجمع العلماء على أنّ العمل القليل في الصلاة لا يضرّها».

انظر أيضاً: أحكام القران للجصّاص ٢: ٥٥٧ ـ ٥٥٨، تفسير القرطبي ٦: ٢٢١.

(٢) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٧.

(٣) هذا جواب من المصنّف على قول أبي علي الجبّائي وابنه حيث ذهبا إلى أنّ المراد بلفظ الزكاة في الآية هو الزكاة الواجبة.

انظر: المغني ٢٠ ق ١: ١٣٧ و١٣٨.

(٤) هذا جواب من المصنّف على قول القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٧، حيث جعل ذلك دليلاً على أنّها زكاة تطوّع، إذ لو كانت واجبة لاحتاجت إلى نيّة وقصد الوجه وهي تنافي النيّة في الصلاة.

فأجاب المصنّف بعدم المنافاة لأنّ النيّة من أفعال القلوب، وبقوله «لابدّ منها» إلى أنّ النيّة شرط حتّى في زكاة التطوّع بلا خلاف ويدلّ عليه قول الصادق عليه السلام: لا صدقة ولا عتق إلّا ما أريد به

وليس لأحد أن يقول: لو اقتضت الآية الإمامة لوجب أن يكون إماماً في الحال[١]. وذلك أنّا قد بيّنّا أنّ المراد بالآية فرض الطاعة، وقد كان له ذلك في الحال فلا يمكن ادّعاء الاجماع على خلافه، ولو اقتضى الإمامة في الحال لاقتضاها فيما بعدُ إلى حين وفاته، فإذا قام الدليل على أنّه لم يكن إماماً في الحال ثبت ما بعد النبيّ صلى الله عليه وآله.

وليس لأحد أن يقول: هلّا حملتموها على ما بعد عثمان[٢]، وذلك أنّ هذا يسقط بالإجماع؛ لأنّ أحداً لم يُثبت له الإمامة بعد عثمان من دون ما قبلها[٣] بالآية، بل أثبتوا إمامته بالاختيار، ومن أثبت إمامته في تلك الحال بالنص ـ بالآية وغيرها ـ أثبتها له أيضاً بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل، والفرق بين الأمرين خلاف الإجماع.

دليل آخر على إمامته عليه السلام: وممّا يدلّ على إمامته عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل ما تواترت به الشيعة ونقلته مع كثرتها وانتشارها في البلاد، واختلاف آرائها ومذاهبها، وتباعد ديارها واختلاف هممها، خلفاً عن سلف إلى أن تصل بالنبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**علي إمامكم**»[٤] و«**خليفتي عليكم من**

☜ وجه اللّه.

انظر: تهذيب الأحكام ٩: ١٣٩ ح ٥٨٤.

(١) قال القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٣٦.

(٢) وهو معنى قولهم أنّها مآليّة وليست حاليّة، قال ابن حجر الهيتمي في الصواعق ١: ١١٠ سلّمنا أنّه الأولى بالإمامة فالمراد المآل وإلّا كان هو الإمام مع وجوده صلى الله عليه وآله.

(٣) في «ج»: قبله.

(٤) أخرج ابن أبي الحديد بإسناده عن زيد بن أرقم قال: قال رسول اللّه صلى الله عليه وآله: ألا أدلّكم على ما

بعدي»[1] و«**سلّموا عليه بإمرة المؤمنين**»[2] وغير ذلك من الألفاظ الصريحة التي لا تحتمل التأويل، وأنّهم علموا من قصده ضرورة أنّه أراد استخلافه من بعده بلا فصل. فلا يخلو أن يكونوا صادقين أو كاذبين، فإن كانوا صادقين فقد ثبتت إمامته على ما قلناه، وإن كانوا كاذبين لم يخل كذبهم من أُمور: إمّا أن يكون اتّفق لهم الكذب فوضعوه وتواطؤوا عليه، إمّا باجتماع أو بموافقة[3] أو بمكاتبة ومراسلة، أو

إن تسالمتم عليه لم تهلكوا؟ إنّ وليكم الله، وإنّ إمامكم علي بن أبي طالب فناصحوه وصدّقوه فإنّ جبرئيل أخبرني بذلك.

وروى الصدوق بإسناده عن ابن عباس في حديث طويل قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أيها الناس إنّ عليّاً إمامكم من بعدي، وخليفتي عليكم، ووصيّي، ووزيري، وأخي... الحديث.

انظر: شرح نهج البلاغة ٣: ٩٨، معاني الأخبار: ٣٧٢.

(١) منه حديث يوم الدار، لمّا جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بني عبد المطلب عند نزول قوله تعالى: ﴿**وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ**﴾ فقال صلى الله عليه وآله: أيّكم يبايعني ويؤازرني على هذا الأمر يكن أخي ووصيّي وخليفتي من بعدي. فقام علي عليه السلام، فقال صلى الله عليه وآله: إنّ هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له و أطيعوا.

انظر: تفسير الطبري ١٩: ١٤٩، تفسير البغوي ٣: ٤٠٠، شواهد التنزيل ١: ٤٨٦، تاريخ الطبري ٢: ٦٣، تاريخ دمشق ٤٢: ٤٩.

(٢) حديث التسليم على علي بن أبي طالب عليه السلام بإمرة المؤمنين والولاية ورد في ذيل حديث الغدير المتواتر بين المسلمين.

وعن أبي ذر رضي الله عنه قال: سلّموا على أخي ووارثي وخليفتي في قومي وولي كلّ مؤمن ومؤمنة من بعدي، سلّموا عليه بإمرة المؤمنين... الحديث.

انظر: رسالة في معنى المولى للشيخ المفيد: ٣٩، الفضائل لابن شاذان: ١٣٣، قواعد المرام: ١٨٧.

(٣) في «د»، ونسخة العلّامة الروضاتي: وموافقة.

حصل فيه ما يجري مجرى التواطؤ أو حصل أحد هذه الأسباب في الوسائط التي بيننا وبين النبيّ ﷺ، أو كان القائل به في الأصل واحداً ثمَّ انتشر القول وكثر معتقدوه، فإذا أفسدنا جميع ذلك دلَّ على أنّ الخبر متّصل.

ولا يجوز أن يكون اتّفق لهم الكذب فوضعوه؛ لأنّ ما هم عليه من الكثرة يمنع من جواز ذلك عليهم؛ لأنّ العلم باستحالة خبر واحد عن شيء واحد من الخلق الكثير على وجه واحد من غير تواطؤ مستحيل في العادة.

ألا ترى أنّه يستحيل من جماعة من الشعراء أن يتواردوا في قصيد واحد، في معنى واحد، وغرض واحد، وقافية واحدة، ورويّ واحد[1]، ويجري ذلك مجرى إستحالة إجتماعهم على طعام واحد، وزيّ واحد.

وإذا كان ذلك مستحيلاً في العادة وجب المنع منه.

وليس الكذب في هذا الباب يجري مجرى الصدق؛ لأنّ الصدق يجوز أن يتّفق من الخلق الكثير من غير تواطؤ؛ لأنّ العلم بكونه صدقاً داعٍ إلى نقله، وليس كذلك الكذب؛ لأنّ العلم بكونه كذباً صارف عن نقله فيحتاج إلى داعٍ غير ذلك يحمل على نقله، ولا يجوز أن يكونوا تواطؤا عليه؛ لأنّ ذلك مستحيل منهم لتباعد ديارهم وانتشارهم في الأرض، ولو تواطؤا بالاجتماع لما خفي، ولعلم

---

(١) الرويّ: من رويت الحبل، إذا فتلته، وهو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة وتنسب إليه، فيقال: قصيدة لامية أو ميمية.

وقال الأخفش: الرويّ هو الحرف الذي تبنى عليه القصيدة ويلزم في كلّ بيت منها في موضع واحد.

وجميع حروف المعجم تكون رويّاً إلّا الألف والواو والياء الزوائد في أواخر الكلم في بعض الأحوال.

انظر: لسان العرب ١٤: ٣٤٩.

في أوجز مدّة[١].

وكذلك يستحيل منهم المراسلة والمكاتبة؛ لأنّ أكثرهم لا يتعارفون، (وصحّة المراسلة فرع على التعارف، وإذا كانوا لا يتعارفون)[٢] فكيف يصحّ منهم المكاتبة، ولو صحّ أيضاً لكان يجب أن يظهر في أوجز مدة[٣]، بذلك قضت العادات وحكم الاعتبار، ولو ظهر لعُلم.

وأمّا ما يجري مجرى التواطؤ، فهو إمّا رغبة في الدنيا أو رهبة، وكلاهما منتفيان عمّن ادّعي له النصّ؛ لأنّه لم تكن له دنيا فيطمع فيها فيكذب له بالنصّ، ولم تنبسط[٤] يده فيُخاف منه فيدعوا ذلك إلى وضع النصّ، بل الدواعي كلّها إلى كتمانه وجحده، والصوارف عن نقله وإظهاره، فكيف يكون هناك ما يجري مجرى التواطؤ.

ولو كان ذلك ممكناً لما دعاهم إلى وضع فضيلة بعينها، بل كان يدعو الناس إلى وضع فضيلة غير التي[٥] يدعو إليها الآخر؛ لأنّ الاتفاق في مثل ذلك مستحيل في العادة على ما بيّنّاه.

ولو كان أحد هذه الأشياء حصل في الوسائط التي[٦] بيننا وبين النبيّ صلى الله عليه وآله

---

(١) في «أ»: أوحى مدّة. أي أسرع مدّة، من الوحى، ويقال: الوحى الوحى، يعني البدار البدار، والوحى السرعة.

انظر: الصحاح ٦: ٢٥٢٠، لسان العرب ١٥: ٣٨١.

(٢) بين القوسين لم يرد في «أ» و«ب».

(٣) في «أ»: أوحى مدّة. تقدّم معناه.

(٤) في «ج» و«هـ»: يبسط.

(٥) و (٦) في النسخ: الذي.

لعُلم ذلك، كما لو كان في الطرف الذي بيننا لعلم.

ولو كان الأصل فيهم واحداً ثمّ انتشر لعلم الوقت الذي حدث فيه، ومَن المُحْدِث له، وما الذي دعاه إليه، كما عُلم سائر المذاهب الحادثة بعد استقرار الشرع، كمذهب الخوارج، والمعتزلة، والجهمية[1]، والكلابية[2]، والنجّاريّة[3] وغير ذلك من الفرق، وكما علم فقه أبي حنيفة، والشافعي، ومالك[4]، وأنّه لم يتقدّمهم

(١) الجهمية: أصحاب جهم بن صفوان السمرقندي، من الجبرية قال: لا قدرة للعبد بل هو كالجماد، والجنّة والنار يفنيان بعد دخول أهلها. قال الذهبي: الضال المبتدع هلك في زمان صغار التابعين، وما علمته روى شيئاً لكنّه زرع شراً عظيماً. قتل بمرو سنة ١٢٨ هـ.

انظر: مقالات الإسلاميين: ٢٧٩، الملل والنحل ١: ٨٦، مهمات التعاريف: ٢٦١، ميزان الاعتدال ١: ٤٢٦.

(٢) الكُلّابية: أصحاب عبدالله بن سعيد بن كُلّاب ـ بضم الكاف وتشديد اللام ـ من أهل إثبات الصفات والفوقيّة وعلوّ الله على عرشه، تابعه أبو الحسن الاشعري في كثير من مقالاته. وهو أوّل من قال بقدم القرآن.

انظر: سير أعلام النبلاء ١١: ١٧٤، الأعلام ٤: ٩٠.

(٣) النجّاريّة: أصحاب الحسين بن محمّد النجار الرازي، رأس الفرقة النجّاريّة من المعتزلة، وافق أهل السنة في الجبر وخلق الأفعال، والمعتزلة في نفي الصفات والرؤية وخلق القرآن.

انظر: الملل والنحل ١: ٨٨، مهمات التعاريف: ٦٩٢.

(٤) مالك بن أنس بن مالك الأصبحي الحميري، إليه تُنسب المالكية، حدَّث عن نافع والمقبري والزهري، وحدَّث عنه ابن المبارك والقطان وابن مهدي، طلب إليه المنصور العباسي أن يضع كتاباً للناس يحملهم على العمل به فصنف «الموطأ»، مات سنة ١٧٩ هـ.

انظر: تذكرة الحفّاظ ١: ٢٠٧، وفيات الأعيان ٤: ١٣٥.

أحد قال به على ما ذهبوا إليه وجمعوه، فكان يجب أن يعلم النصّ مثل ذلك ومَن القائل به، وإذا لم يعلم ذلك دلَّ على أنّه متّصل.

وقولهم: إنّه علم ذلك، وإنّه وضعه هشام بن الحكم[١] وابن الراوندي[٢] باطل؛ لأنّ القائلين بالنصّ كانوا قبل هشام وكتبهم معروفة في ذلك، وأمّا ابن الراوندي فهو متأخّر كثيراً[٣]، وشيوخ الإمامية قبله معروفون، ولو كان الأمر على ما قالوه لما حسن مكالمتهم، كما لا تحسن مكالمة من يُحدث مقالة فيقول بـإمامة ابـن

---

(١) هشام بن الحكم، مولى بني شيبان، من أعاظم تلامذة الإمام الصادق عليه السلام، ومن خواصّ الإمام الكاظم عليه السلام، من مشاهير متكلّمي الإمامية، له مباحثات ومناظرات كثيرة مع المخالفين في الأصول وغيرها، له مصنّفات كثيرة، قال الشيخ الطوسي: تحوّل إلى بغداد، ولقي أبا عبدالله جعفر بن محمّد عليهما السلام وابنه أبا الحسن موسى عليه السلام، وله عنهما روايات كثيرة، وروي عنهما فيه مدايح له جليلة، وكان ممّن فتق الكلام في الإمامة، وهذّب المذهب بالنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام حاضر الجواب، وكان يسكن الكرخ من مدينة السلام، وتوفّي بعد نكبة البرامكة بمدة يسيرة متستراً، وقيل بل في خلافة المأمون.

وقال النجاشي: وكان ثقة في الروايات حسن التحقيق بهذا الأمر. وقد نسج الشهرستاني في الملل من خياله أقوالاً في التجسيم ونسبها إلى هشام بن الحكم، والناظر في احتجاجات ومناظراته مع القوم في مسائل التوحيد والتنزيه يذعن بكذب الشهرستاني وغيره ممّن لفّق ذلك.

انظر: رجال النجاشي: ٤٣٣، الفهرست: ٢٥٨، خلاصة الأقوال: ٢٨٨، أعيان الشيعة ١٠: ٢٦٤.

(٢) هذا القول لجماعة من مشايخ المعتزلة.

انظر: رسالة في معنى المولى: ٣٨، الفصول المختارة: ٢٢، الشافي في الإمامة ٢: ١٠٨، تلخيص الشافي ٢: ٩٤ و١٠٩، المغني ٢٠ ق ١: ١١٨ و١٢٥.

(٣) ابن الراوندي توفّي سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ هـ، تقدّمت ترجمته فراجع.

مسعود[١] وأبي هريرة[٢] وغير ذلك؛ لأنّ الإجماع سبقهم فلا يلتفت إليهم[٣]، وفي حسن مكالمتهم لنا ووضعهم الكتب علينا دليل على فساد قولهم هذا.

فإن قيل: لو كان هذا النصّ صحيحاً لعلم صحّته ضرورة، كما عُلمت هجرة

---

(١) عبد اللّه بن مسعود بن غافل، أبو عبد الرحمن الهذلي المكي حليف بني زهرة، صحابي من السابقين الأوّلين، أسلم قديماً، وهاجر الهجرتين وشهد بدراً والمشاهد بعدها، لازم النبيّ ﷺ وكان صاحب نعليه، مات سنة ٣٢ بالمدينة ودفن بالبقيع.

انظر: سير أعلام النبلاء ١: ٤٦١، الإصابة ٤: ١٩٩.

(٢) أبو هريرة الدوسي اليماني، غامض الحسب مغمور النسب، اختلفوا في اسمه، فقيل: عبد الرحمن بن صخر، وقيل: سكين بن دومة، وقيل: عمير بن عامر، وقيل غير ذلك، أسلم بعد فتح خيبر وبعد ما فرغوا من القتال، وكان ذلك سنة سبع للهجرة باتفاق أهل الأخبار، كان يقول: صحبت النبيّ ﷺ على ملء بطني، أخلص لآل أبي العاص وسائر بني أمية على عهد عثمان، وحين حوصر عثمان كان أبو هريرة معه في الدار، ولّاه معاوية على المدينة، فحدّث الناس بأحاديث منكرة في فضل معاوية وغيره حيث كثر وضع الحديث في تلك الدولة وكثرة الكذّابة على رسول اللّه ﷺ، منها ما أخرجه الخطيب البغدادي وابن عساكر عن أبي هريرة قال: سمعت رسول اللّه ﷺ يقول: إنّ اللّه ائتمن على وحيه ثلاثة: أنا وجبريل ومعاوية وكاد أن يبعث معاوية نبيّاً. وغير ذلك من الأباطيل التي حدَّث بها، وأمره معاوية على رواية أخبار قبيحة في علي عليه السلام وأهل بيته، فاختلق له ما أرضاه، وكان أكثر الصحابة حديثاً على قلّة صحبته لرسول اللّه ﷺ. مات سنة ٥٧ هـ، وقيل ٥٩ هـ وصلّى عليه الوليد بن عتبة بن أبي سفيان.

انظر: سير أعلام النبلاء ٢: ٥٧٨، الإصابة ٧: ٣٤٨، وكتاب «شيخ المضيرة أبو هريرة» للشيخ محمود أبو رية المصري.

(٣) في «ج»: إليه.

النبيّ ﷺ إلى المدينة، وكما عُلم أنّ في الدنيا مكّة وبلد الروم وغير ذلك من أخبار البلدان[١].

قلنا: ليس العلم بمجرّد الإخبار عندنا ضرورة، بل هو مكتسب عند أكثر أصحابنا، وعند قوم أنّه مشكوك فيه، فأمّا العلم بالنصّ فمستدل عليه قطعاً، ويجري العلم به كالعلم بمعجزات النبيّ ﷺ التي هي سوى القرآن، وليس إذا لم يعلم باقي المعجزات ـ كما علمنا البلدان والوقائع ـ وجب القطع على بطلانها؛ لكونها معلومة بالاستدلال، وكذلك النصّ إذا لم يكن معلوماً بالضرورة وكان[٢] معلوماً بالاستدلال لم يجب القطع على بطلانه.

على أنّ العلم بالبلدان والوقائع لم يمتنع أن يكون حصل لمّا لم يقابل ما أتوا[٣] به بالتكذيب[٤]، ولم يعرض فيه ما عرض في النصّ، فسلم نقله فحصل العلم به، والنصّ بخلاف ذلك؛ لأنّه عرض في نقله واشتهاره موانع، ولقي روايةً[٥] بالتكذيب، واعتقد ضلاله وخطأه ويدّعي في روايته، فكيف يحصل العلم مع هذه الموانع.

وهكذا الجواب إذا قالوا: لم لا نعلم النصّ كما علمنا الصلوات الخمس،

---

(١) انظر: تلخيص الشافي ٢: ٧٧.

(٢) في «أ»: ولو كان.

(٣) في «د» و«هـ»: (وأتوا) بدل (ما أتوا).

(٤) انظر لتوضيح ذلك: تلخيص الشافي ٢: ٧٨.

(٥) في نسخة العلامة الروضاتي: راويه.

والحج إلى الكعبة، وصوم شهر رمضان، وغير ذلك من أركان الشرائع[١]. لأنّ الأسباب التي عرضت في الإمامة لم تعرض في شيء من العبادات، فسلم نقله فحصل العلم به، ولمّا عرض ما قلناه في النصّ غمض طريق العلم به.

وليس لأحد أن يقول: قد ادّعيتم حصول موانع من نقل النصّ فما دليلكم عليها.

قلنا[٢]: لا خلاف أنّ النصّ عقد الأمر على خلاف متضمّنه وإن اعتقد في ناقله أنّه ضال مبتدع ولقوا بالتكذيب، ونزيد[٣] المخالف على ذلك ونقول: هذا هو الواجب، فكيف يمكن أن يُدّعى أنّه لم يكن[٤] هناك صارف.

على أنّ ههنا أموراً كثيرة في الشرع منصوصاً عليها، وليس العلم بها كالعلم بما ذكروه من العبادات.

ألا ترى أنّ صفات الإمام، وعدد العاقدين، وكونه من قريش، كلّ ذلك طريقه النصّ، ومع هذا ليس العلم به كالعلم بما قالوه، وكذلك العلم بمعجزات النبيّ صلى الله عليه وآله التي هي سوى القرآن ليست مثل العلم بالقرآن وبأصول الشريعة، فكيف يسوّى بين المنصوصات عليها في الشرع على اختلاف طرقها وغموض بعضها وظهور بعض، وهل يكون مَن سوّى بين الكلّ في كيفيّة العلم إلّا غير منصف

---

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١١٣ ـ ١١٤.
انظر أيضاً: تلخيص الشافي ٢: ٧٧ ـ ٨٠.

(٢) في «أ» و«ب»: فنقول.

(٣) كذا في «أ». وفي بقيّة النسخ: ويريد.

(٤) في «أ»: (ليس هناك) بدل (لم يكن).

متحامل متعصب، وذلك لا يليق بالعلماء.

فإن قيل: يلزم على هذه الطريقة قول البكرية[١] والعباسية[٢] إذا ادّعوا النصّ لأصحابهما وادّعوا مثل ما أدّعيتم بعينه، وإلّا فما الفرق بيننا وبين هؤلاء[٣]؟

قلنا: الفرق بيننا وبين هؤلاء أنّ الشيعة معروفون، وعلماؤهم كثيرون، ولهم كتب مصنّفة ومقالات ظاهرة، وليس كذلك البكرية؛ لأنّا لم نشاهد بكريّاً قطّ ولا عبّاسيّاً، ولسنا نعني بالبكرية مَن ذهب إلى إمامة أبي بكر بل نريد مَن ادّعى النصّ عليه، وأيضاً هذه حكاية عن بعض مَن تقدّم يعرف بـ«بكر بن أخت عبد الواحد» فنسبوا إليه ولم ينسبوا إلى أبي بكر، والقائلون بإمامة أبي بكر من علماء الأمّة يذهبون إلى إمامته بالاختيار والإجماع الذي يدّعونه، وليس منهم مَن يقول: كان منصوصاً عليه، كما تقوله الشيعة في علي عليه السلام.

وأمّا القائلون بإمامة العبّاس فلم نعرف واحداً منهم أصلاً، ولولا أنّ

---

(١) تقدّمت ترجمة البكرية، وهم اتباع بكر بن أخت عبد الواحد. قال الغزالي: البكرية ادّعوا النص على أبي بكر. وقال النووي في شرح صحيح مسلم: قال القاضي: وخالف في ذلك بكر بن أخت عبد الواحد فزعم أنّه نصّ على أبي بكر.

انظر: فضائح الباطنية للغزالي: ١٣٧ و١٣٩، شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٠٦.

(٢) العباسية هم القائلون بإمامة العباس بن عبد المطلب، والظاهر هو قول الراوندية. نصّ على ذلك المصنّف والغزالي والنووي.

انظر: تلخيص الشافي ٢: ١١٥، فضائح الباطنية: ١٣٧ و١٣٩، شرح صحيح مسلم ١٢: ٢٠٦.

(٣) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١١٨. انظر: تلخيص الشافي ٢: ٩٦ و١١٥.

الجاحظ[١] حكى هذه المقالة وصنّف فيهم كتاباً[٢] لما كان[٣] يعرف هذا القول لا قبله ولا بعده.

على أنّ ما دلّلنا به على أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته يبطل هذين القولين؛ لأنّهما لا يدّعيان ذلك لأصحابهما على ما بيّنّاه.

على أنّه قد ظهر منهما ومن غيرهما من الصحابة ما يدلّ على أنّهما لم يكونا منصوص عليهما.

فروي عن أبي بكر أنّه لمّا احتجّ على الأنصار يوم السقيفة قال: الأئمّة من قريش[٤]. ولو كان منصوصاً عليه لقال أنا منصوص عليَّ فأين يذهب بكم؟

ولا يلزمنا مثله في أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّه أوّلاً: لم يحضر الموضع فيحتج، وثانياً: أنّ الفريقين قصدوا إزالة الأمر عنه[٥]، فكيف يحتج عليهم، وربما ادّعوا نسخ الخبر أو جحدوه وكانت تكون البليّة العظمى. وليس يدّعي المخالف مثل ذلك؛ لأنّهم يقولون كان الموضع موضع بحث واحتجاج، فعلى قولهم كان يجب أن

---

(١) أبو عثمان عمرو بن بحر الشهير بالجاحظ، كان من أهل البصرة وأحد شيوخ المعتزلة، تلميذ أبي إسحاق النظام، له مصنّفات كثيرة منها: البخلاء، المحاسن والأضداد، البيان والتبيين، مات سنة ٢٥٥ هـ.

انظر: طبقات المعتزلة: ٦٧، تاريخ بغداد ١٢: ٢٠٨، سير أعلام النبلاء ١١: ٥٢٦.

(٢) هو كتاب «العبّاسية» ألّفه الجاحظ في نصرة بني العباس وأنّ الإمامة فيهم.

انظر: أعيان الشيعة ٣: ٢٠٥.

(٣) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: وإلّا ما كان.

(٤) انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٨: ١٤٣.

(٥) في نسخة العلّامة الروضاتي العبارة هكذا: قصدوا إلى أن يدفعوا الأمر عنه.

يذكر النصّ على نفسه.

ومنها[1]: أنّه قال الأنصار: بايعوا أحد هذين شئتم[2]. يعني أبا عبيدة بن الجراح[3] وعمر، ولو كان منصوصاً عليه لما جاز ذلك.

ومنها: قوله: أقيلوني فلست... إلى آخره[4]. ولو كان منصوصاً عليه لما جاز استقالته منهم[5].

ومنها: ما روي أنّه قال عند موته: ليتني كنت سألت رسول اللّه ﷺ هل للأنصار في هذا الأمر[6] نصيب فكنّا لا ننازعهم[7]. ولا يتمنّى مثل هذا مَن يعلم أنّه منصوص عليه.

---

(١) في «أ»: (وروي) بدل (ومنها).

(٢) انظر: صحيح البخاري ٦: ٢٥٠٦، مسند أحمد ١: ٥٦، السنن الكبرى للبيهقي ٨: ١٤٢، الاستيعاب ٤: ١٧١١.

(٣) عامر بن عبد اللّه بن الجراح القرشي الفهري أبو عبيدة بن الجراح، مشهور بكنيته، مات في طاعون عمواس بالشام سنة ١٨ هـ.

انظر: الإصابة ٣: ٤٧٥، الدرجات الرفيعة: ٢٨٣ ـ ٢٩٩ ذكر نبذة من سيرته في ترجمة حذيفة بن اليمان. فراجع.

(٤) انظر: فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ١: ١٥١، شرح السير الكبير ١: ٣٦، تلخيص الحبير ٤: ٤٥ بلفظ «أقيلوني من الخلافة» وقال: أخرجه أبو الخير القزويني في كتاب السنة.

(٥) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: لما جاز منه استقالتهم.

(٦) الأمر: أثبتناه من «ج».

(٧) انظر: المعجم الكبير للطبراني ١: ٦٢ ـ ٦٣، الأحاديث المختارة للضياء المقدسي ١: ٨٩ ـ ٩٠ وقال: حديث حسن، تاريخ دمشق ٣٠: ٤٢٠ ـ ٤٢٢، تاريخ الطبري ٩: ٦، تاريخ الإسلام ٣: ١١٨ وقال: وكذا أخرجه ابن عائذ.

ومنها: قول عمر لأبي عبيدة أمدد يدك أبايعك[١]. ولو كان أبوبكر منصوصاً عليه لما قال ذلك.

ومنها قوله: كانت بيعة أبي بكر فلتة[٢] وقى اللّه شرها، فمن دعا[٣] إلى

---

(١) انظر: الطبقات الكبرى ٣: ١٨١ بلفظ «ابسط يدك فلأبايعك»، تاريخ دمشق ٣٠: ٢٧٣، أحكام القران لابن العربي ٢: ٤١٧.

(٢) الفلتة: قال الفراهيدي في كتاب العين: الفلتة الأمر الذي يقع من غير إحكام، يقال: كان ذلك الأمر فلتة أي مفاجأة.

وقال الزمخشري في الفائق: ويجوز أن يريد بالفلتة الخلسة، يعني أنّ الإمارة يوم السقيفة مالت إلى توليها كلّ نفس، ونيط بها كلّ طمع، ولذلك كثر فيها التشاجر والتجاذب، وقاموا فيها بالخطب، ووثب غير واحد يستصوبها لرجل من عشيرته، ويبدي ويعيد، فما تقلدها أبو بكر إلّا انتزاعاً من الأيدي، واختلاساً من المخالب، ومثل هذه البيعة جديرة بأن تكون مهيّجة للشر والفتنة فعصم اللّه من ذلك ووقى.

وقال ابن عبد البر في التمهيد: قال أبو بكر بن شاذان: سألت أبا زيد النحوي عن قول عمر «كانت بيعة أبي بكر فلتة وقى اللّه شرّها» فقال: أراد كانت فجأة.

وقال ابن الأثير في النهاية: الفلتة كلّ شيء فعل من غير رويّة، وقيل: الخلسة.

وقال ابن منظور في اللسان: كان ذلك الأمر فلتة أي فجأة، إذا لم يكن عن تدبّر ولا تردّد، والفلتة: الأمر يقع من غير إحكام.

والكلّ دليل على عدم النص بل صريح في نفي الاجماع المزعوم على بيعة أبي بكر.

انظر: العين ٨: ١٢٢، الفائق في غريب الحديث ٣: ٥٠، التمهيد ٢٢: ١٥٤، النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٦٧، لسان العرب ٢: ٦٧.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: (عاد) بدل (دعا).

مثلها فاقتلوه[١].

ومنها: قوله حين قيل له استخلف، قال: إن استخلف فقد استخلف من هو خير منّي يعني أبا بكر، وإن اترك فقد ترك من هو خير منّي يعني رسول اللّه ﷺ[٢].

على[٣] أنّ جميع ما يُدّعى من النصّ عليه لا دلالة فيه؛ لكونه خبر واحد وأنّه ليس في تصريحه ولا في فحواه دلالة النصّ. وقد ذكرنا الوجه في جميع ذلك في «تلخيص الشافي»[٤] و«شرح الجمل» لا نطوّل بذكره ههنا.

وكذلك ما يتعلّق به العبّاسية قد بيّنّا الوجه فيه، على أنّ العباس دعا أمير المؤمنين إلى مبايعته وقال له: أمدد يدك أبايعك فيقول الناس بايع عمّ رسول اللّه ﷺ ابن عمّه[٥]، فلا يختلف عليك اثنان[٦]. ولو كان منصوصاً عليه لما

---

(١) انظر: صحيح البخاري ٦: ٢٥٠٥، مصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٦١٥ ـ ٦١٦ بلفظ «كانت بيعة أبي بكر فلتة» و «وأيم اللّه إن كانت لفلتة وقانا اللّه شرها». مسند البزار ١: ٤٠١ بلفظ «كانت بيعة أبي بكر فلتة» و«كانت إمارة أبي بكر فلتة» و«أجل واللّه لقد كانت فلتة». التمهيد ٢٢: ١٥٤، الفائق في غريب الحديث ٣: ٥٠، تاريخ الإسلام ٣: ٨.

(٢) انظر: صحيح البخاري ٦: ٢٦٣٨، صحيح مسلم ٣: ١٤٥٤، مسند البزار ١: ٢٥٧، السنن الكبرىٰ للبيهقي ٨: ١٤٨، تلخيص الحبير ٤: ٤٥.

(٣) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: (ومنها) بدل (على).

(٤) تلخيص الشافي ٢: ٩٨ ـ ١٠٦، الرسائل العشر للمصنّف: ١٢٤ ـ ١٢٦.

(٥) أي ابن عمّ رسول اللّه ﷺ. في «أ»: (ابن أخيه) بدل (ابن عمّه).

(٦) انظر: الأحكام السلطانية: ٦، الطبقات الكبرى ٢: ٢٤٥، شرح نهج البلاغة ١: ١٦٠ و٩: ١٩٦، فتح الباري ٨: ١٠٩ و١١: ٥١ بلفظ: قال العباس لعلي: ابسط يدك ابايعك تبايعك الناس. وقال: ورويناه في فوائد أبي طاهر الذهلي بسند جيّد عن ابن أبي ليلى قال: سمعت علياً يقول: لقيني العباس... الحديث.

قال ذلك.

فإن قيل: إذا كان هو عالماً بأنّ علياً عليه السلام منصوصاً عليه فلم أراد مبايعته؟

قلنا: أراد أن يحتجّ عليهم من الطريق الذي سلكوه، لأنّهم طلبوا الإمامة من جهة الاختيار والبيعة دون النص، فأراد أن يحتجّ عليهم بما أقرّوا به وعلموه دون ما لم يذكروه.

ومتى قال: إنّه أولىٰ بالمقام؛ لأنّه عمّه والعمّ وارث. فهو باطل؛ لأنّ الإمامة ليست موروثة بلا خلاف؛ لأنّها تابعة للمصالح، كما أنّ البيعة مثل ذلك.

فإن قيل: لو كان أمير المؤمنين عليه السلام منصوصاً عليه لوجب أن يحتجّ به، وينكر على من دفعه بيده ولسانه، ولما جاز أن يصلّي معهم، ولا أن ينكح سبيهم، ولا يأخذ فيئهم، ولا يجاهد معهم، وفي ثبوت جميع ذلك دليل على بطلان ما قلتموه.

قلنا: المانع لأمير المؤمنين عليه السلام من الاحتجاج بالنصّ عليه الخوف بما ظهر له من الإمارات التي بانت له من إقدام القوم على طلب الأمر، والاستبداد به، وإطراح عهد الرسول مع قرب عهدهم، وعزمهم على إخراج الأمر عن مستحقّه، فآيسه ذلك من الانتفاع بالحجّة، وخاف أن يدّعوا النسخ لوقوع النصّ، فتكون البليّة به أعظم والمحنة أشدّ، ولا يتبيّن لكلّ أحد أنّ نسخ الشيء قبل فعله لا يجوز[1].

---

(١) ذهب المتكلّمون من المعتزلة، وأكثر أصحاب أبي حنيفة، وبعض أصحاب الشافعي وأحمد بن حنبل، إلى عدم جواز نسخ الشيء قبل وقت فعله، وهو مختار السيّد المرتضىٰ في «الذريعة» والمصنّف في «عدّة الأصول».

انظر: الذريعة ١: ٤٣٠، عدّة الأصول ٢: ٥١٩، معارج الأصول: ١٦٧، المعتمد ١: ٣٧٦، المستصفى: ٩٠، الإحكام للآمدي ٣: ١٢٦.

وربّما ادّعوا أيضاً أنّ ما يذكره من النصّ لا أصل له فتعظم البليّة؛ لأنّ النصّ، الجليّ لم يكن بمحضر الجمهور، بل كان بمحضر جماعة لو نقلوه لانقطع بنقلهم الحجّة، ولو جحدوه لوقعت الشبهة ودخلت على الباقين[١].

وأمّا ترك النكير عليهم باليد فلأنّه لم يجد ناصراً ولا معيناً، ولو تولّاه بنفسه وخواصّه لربّما أدّى إلى قتله وقتل أهله وخاصّته؛ فلذلك عدل عنه.

وقد بيّن عليه السلام ذلك بقوله: «**أما واللّه لو وجدت أعواناً لقاتلتهم**»[٢].

وقوله بعد بيعة الناس له ونكث أهل البصرة بيعته: «**واللّه لو لا حضور الناصر، ولزوم الحجّة، وما أخذ اللّه على أوليائه أن لا يقرّوا على كِظّة[٣] ظالم أو سغب[٤] مظلوم، لالقيت حبلها على غاربها[٥]، ولسقيت آخرها بكأس أوّلها، ولألفيتم دنياكم عندي أهون من عفطة عنز[٦]**»[٧].

فبيّن لأصحابه أنّه قاتل من قاتل من أهل البصرة وغيرهم لقيام الحجّة عليه

---

(١) كذا في «أ»، وفي بقيّة النسخ: فلو جحدوه لدخلت الشبهة على الباقين.

(٢) الرسائل العشر: ١٢٤.

(٣) الكِظّة: التخمة والإسراف، والمراد: استئثار الظالم بالحقوق.

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: متعقب، وفي «د»: شعث، وفي «هـ»: شعب. وما أثبتناه من نهج البلاغة وبقية المصادر.

انظر: نهج البلاغة ١: ٣٦، معاني الأخبار: ٣٦٢، أمالي الطوسي: ٣٧٤.

(٥) الغارب: الكاهل، والكلام تمثيل للترك وإرسال الأمر.

(٦) عفطة العنز: ما تنثره من أنفها.

(٧) نهج البلاغة ١: ٣٦ ـ ٣٧، معاني الأخبار: ٣٦٢ علل الشرائع ١:١٥١، أمالي الطوسي: ٣٧٤.

بحضور الناس[١]، وكان في ذلك بيان أنّه لم يقاتل الأوّلين لعدم الناصر.

وأيضاً فلو قاتلهم لربّما أدّى إلى ارتداد أكثرهم وفي ذلك بوار الإسلام، وقد بيّن ذلك في خطبته بقوله: «**لولا قرب عهد الناس بالكفر لقاتلتهم**»[٢].

وأمّا الإنكار باللسان فقد أنكره في مقام بعد مقام، بحسب الحال من القوّة والضعف، نحو قوله: «**لم أزل مظلوماً منذ قبض رسول الله صلى الله عليه وآله**[٣]».

وقوله: «**اللّهمّ إنّي أستعديك**[٤] **على قريش فإنّهم ظلموني حقّي ومنعوني إرثي**[٥]».

وقوله: «**اللّهمّ إنّي أستعديك على قريش فإنّهم**[٦] **ظلموني الحجر**

---

(١) في نسخة الروضاتي: بحضور الناصر.

(٢) الفصول المختارة: ٢٥١، الرسائل العشر: ١٢٥ بلفظ: «لولا قرب عهد الناس بالكفر لجاهدتهم».

(٣) أمالي الطوسي: ٧٢٦، الإحتجاج ١: ١٠٧ و٢٨٠ قال ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج ٩: ٣٠٦ «وأعلم أنّه قد تواترت الأخبار عنه عليه السلام بنحو من هذا القول، نحو قوله: مازلت مظلوماً منذ قبض اللّه رسوله حتّى يوم الناس هذا. وقوله: اللّهمّ اخز قريشاً فإنّها منعتني حقّي وغصبتني أمري. وقوله: فجزى قريشاً عنّي الجوازي فإنّهم ظلموني حقّي واغتصبوني سلطان ابن أمي. وقوله، وقد سمع صارخاً ينادي: أنا مظلوم، فقال: هلمّ فلنصرخ معاً فإنّي ما زلت مظلوماً».

(٤) قال المعتزلي في شرح النهج ٩: ٣٠٩، أستعديك: أطلب أن تعديني عليهم وأن تنتصف لي منهم.

(٥) شرح نهج البلاغة ٤: ١٠٣ و١٠٤، ٦: ٩٦، ٩: ٣٠٥، ١١: ١٠٩.

(٦) في «أ» و«ب» و«ج»: (فقد) بدل (فإنّهم).

والمدر[١]».

وقوله: «**والله لقد تقمّصها ابن أبي قحافة، وإنّه ليعلم أنّ محلّي منها محلّ القطب من الرحى[٢]، ينحدر عنّي السيل ولا يرقى إليّ الطير[٣]**» إلى آخر الخطبة. وذلك صريح بالإنكار والتظلّم على مَن منعه حقّه.

وأمّا الصلاة خلفهم، فإنّه عليه السلام كان يصلّي معهم في مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله لا يقتدي بهم بل لنفسه، وإن كان يركع بركوعهم ويسجد بسجودهم، وذلك ليس بدليل الاقتداء بلا خلاف.

وأمّا الجهاد مع القوم، فلا يمكن أحد أن يدّعي أنّه جاهد معهم أو سار تحت رايتهم، وما روي أنّه قاتل أهل الردة، فكان دفاعاً عن المدينة وعن حرم رسول الله صلى الله عليه وآله لمّا دنوا[٤] منها، وإن كان ذلك شاذّاً لا يعرف في السير، ولو صحّ لكان ذلك واجباً عليه، وعلى كلّ أحد بحكم العقل والشرع، وإن لم يكن هناك مَن

---

(١) انظر: الشافي في الإمامة ٢: ١٤٨ و٣: ١١٠، شرح نهج البلاغة ١٠: ٢٨٦ بلفظ «لقد ظلمت عدد الحجر والمدر»، مناقب ابن شهر آشوب ١: ٣٨١ وقال: وقد روى الكافة عنه: اللّهمّ إنّي أستعديك على قريش فإنّهم ظلموني في الحجر والمدر.

والمدر: قطع الطين اليابس.

(٢) قطب الرحى: الحديدة الموضوعة في وسطها، عليها مدار الرحا، ولولاها لما انتظمت حركاتها ولا ظهرت منفعتها.

(٣) نهج البلاغة ١: ٣٠ الخطبة رقم ٣، وهي الخطبة المشهورة والمعروفة بـ«الشقشقيّة».

انظر: معاني الأخبار: ٣٦١، علل الشرائع ١: ١٥٠، رسائل السيّد المرتضى ٢: ١٠٧، أمالي الطوسي: ٣٧٢، شرح نهج البلاغة ١: ١٥١، تذكرة الخواص: ١١٧.

(٤) في «أ» و«ب» و«ج»: (دفعوا) بدل (دنوا).

يُقتدى به[١].

فأمّا أخذه من فيئهم، فإنّما كان يأخذ بعض حقّه، ومَن له حقّ فله أن يتوصّل إلى أخذه بجميع الوجوه، ولم يأخذ من أموالهم ولا من أموال المسلمين.

وأمّا نكاح سبيهم، فقد اختُلف في ذلك. فروى قوم: إنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان وهب له الحنفيّة[٢] فاستحل فرجها بقوله[٣]. وقال آخرون: أسلمت فتزوّجها أمير

---

(١) أشار عليه السلام إلى سبب دفاعه عن المدينة في كتابه الذي أرسله إلى أهل مصر مع مالك الأشتر حيث قال فيه: «أمّا بعد فإنّ اللّه سبحانه بعث محمّداً صلى الله عليه وآله نذيراً للعالمين ومهيمناً على المرسلين، فلمّا مضى عليه السلام تنازع المسلمون الأمر من بعده، فواللّه ما كان يلقى في روعي ولا يخطر ببالي أنّ العرب تُزعج هذا الأمر من بعده صلى الله عليه وآله عن أهل بيته، ولا أنّهم مُنَحّوهُ عنّي من بعده، فما راعني إلّا انثيال الناس على فلان يبايعوه، فأمسكت يدي حتّى رأيت راجعة الناس قد رجعت عن الإسلام، يدعون إلى محق دين محمّد صلى الله عليه وآله، فخشيت إن لم أنصر الإسلام وأهله أن أرى فيه ثلماً أو هدماً، يكون المصيبة به عليَّ أعظم من فوت ولايتكم...».

وقال ابن أبي الحديد في شرحه على النهج: فبيّن عليه السلام عذره في ذلك، وقال: إنّه لم يكن كما ظنّه القائل، ولكنّه من باب دفع الضرر عن النفس والدين فإنّه واجب سواء كان للناس إمام أو لم يكن.

انظر: نهج البلاغة ٣: ١١٨، شرح نهج البلاغة ١٧: ١٥٤، تاريخ الطبري ٢: ٤٧٦.

(٢) خولة بنت جعفر بن قيس الحنفيّة، أمّ محمّد بن أمير المؤمنين عليه السلام، وهو المشهور بابن الحنفيّة. قيل: هي من سبي اليمن على زمن رسول الله صلى الله عليه وآله كما في رواية المدائني الآتية، وقيل: من سبي اليمامة، وقيل: من سبي حنيفة وذلك حين أغارت عليها بنو أسد، كما في رواية البلاذري الآتية.

انظر: المجدي في أنساب الطالبيين: ١٤، عمدة الطالب: ٣٥٢، بحار الأنوار ٤٢: ٩٩، شرح نهج البلاغة ١: ٢٤٤.

(٣) قال علي بن محمّد المدائني: بعث رسول الله صلى الله عليه وآله عليّاً إلى اليمن، فأصاب خولة في بني زبيد،

المؤمنين عليه السلام[1]. وقال قوم: إشتراها فأعتقها ثمَّ تزوّجها[2]. وكلّ ذلك ممكن.

↩ وقد ارتدّوا مع عمرو بن معدي كرب، وكانت زبيد سبتها من بني حنيفة في غارة لهم عليها، فصارت في سهم علي عليه السلام وذلك في عهد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: إن ولدت منك غلاماً فسمّه باسمي، وكنّه بكنيتي، فولدت له بعد موت فاطمة عليها السلام محمّداً، فكنّاه أبا القاسم. وقال ابن حجر العسقلاني في الإصابة: خولة بنت إياس بن جعفر الحنفيّة والدة محمّد بن علي بن أبي طالب، رآها النبيّ صلى الله عليه وآله في منزله فضحك ثمّ قال: يا علي، أما إنّك تتزوجها بعدي وستلد لك غلاماً فسمّه باسمي، وكنّه بكنيتي وأنحله.

قال ابن حجر: رويناه في فوائد أبي الحسن أحمد بن عثمان الآدمي من طريق إبراهيم بن عمر بن كيسان، عن أبي جبير، عن أبيه قنبر حاجب علي.

انظر: أنساب الأشراف ٢: ٤٢٢، الإصابة ٨: ١١٣، شرح نهج البلاغة ١: ٢٤٤.

(١) قال السيّد المرتضىٰ: فأمّا الحنفيّة فلم تكن سبية على الحقيقة ولم يستبحها عليه السلام بالسبا لأنها بالإسلام صارت حرة مالكة لأمرها فمن أين أنّه استباحها بالسبا دون عقد النكاح.

انظر: الشافي في الإمامة ٣: ٢٧١.

(٢) قال البلاذري: وحدَّثني علي بن المغيرة الأثرم وعباس بن هشام الكلبي، عن هشام، عن خراش بن إسماعيل العجلي قال: أغارت بنو أسد بن خزيمة على بني حنيفة فسبوا خوله بنت جعفر، ثمّ قدموا المدينة في أوّل خلافة أبي بكر فباعوها من علي، وبلغ الخبر قومها فقدموا المدينة على علي فعرفوها وأخبروه بموضعها منهم، فأعتقها علي، وأمهرها وتزوّجها، فولدت منه محمّداً ابنه.

قال البلاذري: وهذا أثبت من خبر المدائني.

وقال ابن حمزة الطوسي: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد تزوّجها وأمهرها ولم يطأها بملك اليمين.

وروي: أنّه حملها إلى أمّ سلمة، فلما ورد أهلها خطبها منهم وتزوّجها.

وأمّا ما روي من أنّها كانت من سبي اليمامة، وأنّ أمير المؤمنين عليه السلام ملكها دون غيره بما ظهر من ↩

على أنّ سبي أهل الضلال يجوز أن يشترى، ويحلّ وطء الفرج بذلك؛ لأنّ المراعى استحقاق المسبي بالسبي ولا اعتبار بالسابي، ولذلك يجوز شراء ما يسبيه الكفار من دار الحرب وإن أغار بعضهم على بعض أو يسرقونه، وهذا يُسقط السؤال.

فإن قيل: لو كان النصّ عليه صحيحاً لما جاز له الدخول في الشورى ولا الرضا به؛ لأنّها باطلة على مذهبكم[1].

قيل: لأصحابنا في ذلك أجوبة:

أحدها: أنّه إنّما دخل فيها تقيّة وخوفاً، ولو لم يدخلها لقيل: إنّما امتنع[2] من ذلك لتوهّم أنّ الحقّ له، فحمله على الدخول فيها ما حمله على البيعة للمتقدّمين.

والثاني: أنّه إنّما دخلها ليتمكّن من إيراد حججه وفضائله ونصوصه، لأنّه أورد في ذلك اليوم جُلَّ[3] مناقبه، ولو لم يدخلها لما أمكنه ذلك، فدخلها ليؤكّد الحجّة عليهم.

والثالث: إنّما دخلها تجويزاً لأنْ يختاروه، فيتمكّن من القيام بالأمر، ومَن له

حجّته ومعجزته، فهو المروي عن الإمام الباقرعليه السلام من طريق دعبل بن علي الخزاعي عن الإمام الرضاعليه السلام عن أبيه عن جدّه. في حديث طويل، وروى مرسلاً بتفاوت في اللفظ.

انظر: أنساب الأشراف ٢: ٤٢٢ ـ ٤٢٣، الثاقب في المناقب: ٢٦٤، الخرائج والجرائح ٢: ٥٦٣ و٥٨٩، الصراط المستقيم ٣: ١٢٨، بحار الأنوار ٤١: ٣٠٢ و٣٢٦، ٤٢: ٨٤.

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٢٢ و٢٨٩.

انظر أيضاً: الشافي في الإمامة ٤: ٢١٣، تلخيص الشافي ٢: ١٥٠.

(٢) كذا في «أ»، وفي بقية النسخ: يمتنع.

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: (جمل) بدل (جل).

حقّ، له أن يتوصّل إليه بجميع الوجوه.

فإن قيل: لو كان منصوصاً عليه لكان دافعه ضالاً مخطئاً، وفي ذلك تضليل أكثر الأمّة، ونسبتهم إلى معاندة الرسول وإطراح أمره، وذلك منفيّ عن الصحابة[١].

قلنا: لا نقول إنّ جميع الصحابة دفعوا النصّ مع علمهم بذلك، وإنّما كانوا بين طبقات: منهم مَن دفعه حسداً وطلباً للأمر، ومنهم مَن دخلت عليه الشبهة فظنّ أنّ الذين دفعوه لم يدفعوه[٢] إلّا بعهد من[٣] الرسول وأمر عرفوه، ومنها أنّه لمّا روي لهم قوله: «الأئمّة من قريش[٤]» ظنّوا أنّ الأخذ باللفظ العام أولىٰ من الخاص، فتركوا الخاص وعملوا بالعام، وبقي قوم على الحقّ متمسّكين بما هم عليه، فلم يمكنهم مخاصمة الجمهور ولا مخالفة الكلّ، فبقوا متمسّكين بالحق[٥]، قصاراهم أن ينقلوا ما علموه إلى أخلافهم، فلا يجب من ذلك نسبة الأكثر إلى الضلال.

على أنّ اللّه تعالى أخبر عن أُمّة موسى وهم أضعاف أضعاف أُمّة النبيّ ﷺ أنّهم ارتدّوا حين مضى موسى إلى ميقات ربّه، وعبدوا العجل مع مشاهدتهم لفلق

---

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١١٩ و١٢٢.

(٢) في «أ» و«ب» و«هـ»: لا يدفعونه.

(٣) في «ب» و«ج» و«د»: (عهد) بدل (من).

(٤) أخرجه أحمد والبزّار والنسائي والبيهقي والضياء عن أنس، والحاكم والطبراني والبيهقي عن علي عليه السلام. وجمع الحافظ ابن حجر طرقه في كتاب سمّاه «لذّة العيش في طرق حديث الأئمّة من قريش»، وقال الكتاني: أورده في الأزهار من حديث أبي برزة و أنس وعلي عليه السلام.

انظر: السنن الكبرى للبيهقي ٣: ١٢١، ٨: ١٤٣، الأحاديث المختارة ٦: ١٤٢ ـ ١٤٤، تلخيص الحبير ٤: ٤٢، كشف الخفاء ١: ٢٧١، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ١٥٨.

(٥) في «ب» و«ج» و«د»: (بما هم عليه) بدل (بالحق).

البحر، وقلب العصا حيّة، واليد البيضاء، وغير ذلك من المعجزات الباهرات، وما غاب موسى عنهم إلّا أيّاماً قلائل، فكيف يتعجّب من طائفة قليلة تدخل عليهم الشبهة، ويندفع قوم منهم لدفع الحقّ، وقد قال اللّه تعالى: ﴿وَمٰا آمَنَ مَعَهُ إِلاّٰ قَلِيلٌ﴾[١] وقال: ﴿وَلٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لاٰ يَعْلَمُونَ﴾[٢] وقال: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لِلْحَقِّ كٰارِهُونَ﴾[٣] وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مِنْ عِبٰادِيَ الشَّكُورُ﴾[٤]، فلم يذكر الكثير إلّا ذمّه، ولم يذكر القليل إلّا مدحه.

وأين التعجّب من ذلك وقد قال اللّه تعالى: ﴿وَمٰا مُحَمَّدٌ إِلاّٰ رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَ فَإِنْ مٰاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلىٰ أَعْقٰابِكُمْ﴾[٥]، وقال النبيّ ﷺ: **«لتتبعن سنن من كان قبلكم حذو النعل بالنعل[٦]، والقُذَّةِ بالقُذَّة[٧]، حتّى أنّه لو دخل أحدهم جُحْرَ ضبّ لدخلتموه، فقالوا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ فقال ﷺ فمن**

---

(١) سورة هود: ٤٠.

(٢) سورة الأنعام: ٣٧، سورة الأعراف: ١٣١.

(٣) سورة المؤمنون: ٧٠.

(٤) سورة سبأ: ١٣.

(٥) سورة آل عمران: ١٤٤.

(٦) قال في العين: احتذيت على مثاله، أي اقتديت به. وقال ابن الأثير: أي تعملون مثل عملهم، كما تقطع إحدى النعلين على قدر الأخرى، والحذو: التقدير والقطع.

انظر: العين ٣: ٢٨٤، النهاية في غريب الحديث ١: ٣٤٤.

(٧) القذذ: ريش السهم، وواحدتها: قُذَّة، والقُذّة بالقُذّة، أي كما تقدر كلّ واحد منهما على قدر صاحبتها وتقطع، يضرب مثلاً للشيئين يستويان ولا يتفاوتان.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٤: ٢٨، لسان العرب ٣: ٥٠٣.

إذن؟[١]».

وقال ﷺ: «بينا أنا على الحوض عرضه ما بين بُصرى إلى عدن، إذ يجاء بقوم من أصحابي فيجلون دوني، فأقول: يا ربّ أصحابي، فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك، إنّهم لا يزالون على أعقابهم القهقرى»[٢].

---

(١) انظر: مسند أحمد ٢: ٣٢٧، مصنّف ابن أبي شيبة ٨: ٦٣٦، المعجم الكبير ٦: ٢٠٤، مستدرك الحاكم ١: ٣٧ وصحّحه على شرط مسلم، التمهيد ٥: ٤٥، شرح العقيدة الطحاوية: ٥٩٤.

(٢) أخرجه البخاري في الصحيح عن ابن عباس بلفظ «إن اناساً من أصحابي يؤخذ بهم ذات الشمال، فأقول: أصحابي، فيقول: إنّهم لم يزالوا مرتدين على أعقابهم منذ فارقتهم».

وعن أنس بلفظ «ليردن عليّ ناس من أصحابي الحوض حتّى عرفتهم اختلجوا دوني فأقول: أصحابي، فيقول: لا تدري ما أحدثوا بعدك».

وعن أبي سعيد الخدري بلفظ «فأقول: إنّهم منّي، فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً».

وعن أبي هريرة بلفظ «إنّك لا علم لك بما أحدثوا بعدك، إنّهم ارتدّوا على أدبارهم القهقرى، فلا أراه يخلصُ منهم إلّا مثل همل النعم».

وعن ابن مسعود بلفظ «اختلجوا دوني فأقول: أي رب أصحابي، فيقال: لا تدري ما أحدثوا بعدك».

وعن سهل بن سعد بلفظ «ليردن عليّ أقوام أعرفهم ويعرفونني، ثمّ يحال بيني وبينهم».

وأخرجه مسلم في الصحيح عن ابن عباس، وأنس وابن مسعود، وسهل بن سعد، باللفظ المتقدّم، وعن أبي هريرة بلفظ «إنّهم قد بدّلوا بعدك، فأقول: سحقاً سحقاً».

وعن أبي سعيد بلفظ «فأقول: سحقاً سحقاً لمن بدّل بعدي».

وعن أسماء بنت أبي بكر بلفظ «والله ما برحوا بعدك يرجعون على أعقابهم».

والأخبار في ذلك أكثر من أن تحصى[1]، فأين التعجّب من وقوع الخطأ من القوم.

وقال ﷺ: «**ستفترق أُمّتي على ثلاث وسبعين فرقة، فرقة ناجية والباقون**

وعن أمّ سلمة بلفظ «لا يأتين أحدكم فيذب عنّي كما يذب البعير الضال، فأقول: فيم هذا، فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك، فأقول: سحقاً».

وأخرجه عن عائشة وعبداللّه بن عمرو بن العاص بألفاظ قريبة ممّا تقدّم.

وأخرجه أحمد بن حنبل في المسند عن أبي بكرة بلفظ «قال ﷺ: ليردنّ عليّ الحوض رجال ممن صحبني ورآني، حتّى إذا رفعوا إليّ ورأيتهم اختلجوا دوني، فلأقولنّ: يا رب أصحابي أصحابي، فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

وأخرجه الطبراني عن سمرة بن جندب بلفظ قال ﷺ: «يرد عليَّ قوم ممن كانوا معي، فإذا رفعوا إليّ رأسهم اختلجوا دوني فأقول: يا ربّ أصحابي أصحابي، فيقال: إنّك لا تدري ما أحدثوا بعدك».

والحديث مرويّ بطرق كثيرة، وبألفاظ أخرى لم نذكرها إختصاراً.

انظر: صحيح البخاري ٣: ١٢٢٢، ٤: ١٧٦٦، ٥: ٢٣٩١ و٢٤٠٦ و٢٤٠٧، ٦: ٢٥٨٧.

صحيح مسلم ١: ٢١٨، ٤: ١٧٩٣ و١٧٩٤ و١٧٩٥ و١٧٩٦ و١٨٠٠ و٢١٩٤.

مسند أحمد ١: ٢٣٥، ٥: ٤٨ و٥٠ و٣٣٣ و٣٩٣ و٤٠٠، مصنف ابن أبي شيبة ٧: ٤١٥، ٨: ١٣٩، سنن الترمذي ٥: ٣٢١، مسند البزّار ٦: ٤٣٢، مسند الروياني ٢: ١٩٢، المعجم الكبير ٧: ٢٠٧ و ١٧: ٢٠١، المعجم الأوسط ٦: ٣٥١، مستدرك الحاكم ٢: ٤٤٧ وصحّحه على شرط الشيخين.

(١) منها ما أخرجه البخاري في الصحيح ٤: ١٥٢٩ عن العلاء بن المسيّب عن أبيه قال: لقيت البراء بن عازب، فقلت له: طوبى لك، صحبت النبيّ ﷺ وبايعته تحت الشجرة، فقال: يا ابن أخي، إنك لا تدري ما أحدثنا بعده.

في النار»[١].

فإن قيل: لو كان الأمر على ما ذكرتموه من النصّ لما زوّج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر، وفي تزويجه إياها دليل على أنّ الحال بينهم كانت عامرة، بخلاف ما تدّعونه ويدّعي كثير منكم أنّ دافعه كافر[٢].

قلنا: في أصحابنا من أنكر هذا التزويج[٣]، ومنهم من أجازه وقال: فعل ذلك

---

(١) انظر: مسند أحمد ٢: ٣٣٢، ٣: ١٢٠ و١٤٥، سنن ابن ماجه ٢: ١٣٢١، سنن أبي داود ٢: ٣٩٠، سنن الترمذي ٥: ٢٥ وصحّحه من حديث أبي هريرة، السنن الكبرى للبيهقي ١٠: ٢٠٨، الأحاديث المختارة ٧: ٩٠، نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ٤٥.

(٢) نسب السيّد المرتضىٰ هذا القول إلى المعتزلة.

انظر: الشافي في الإمامة ٣: ٢٦٩.

(٣) قال الشيخ المفيد رحمه الله: إنّ الخبر الوارد بتزويج أمير المؤمنين عليه السلام ابنته من عمر غير ثابت، وهو من طريق الزبير بن بكّار، ولم يكن موثوقاً به في النقل، وكان متّهماً فيما يذكره، وكان يبغض أميرالمؤمنين عليه السلام، وغير مأمون فيما يدّعيه على بني هاشم، وإنّما نشر الحديث إثبات أبي محمّد الحسن بن يحيىٰ صاحب النسب ذلك في كتابه، فظن كثير من الناس أنّه حقّ لرواية رجل علوي له، وهو إنّما رواه الزبير بن بكّار. والحديث بنفسه مختلف، فتارة يروى: أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام تولّى العقد له على ابنته، وتارة يروى: أنَّ العباس تولّى ذلك عنه، وتارة يروى: أنّه لم يقع العقد إلّا بعد وعيد من عمر وتهديد لبني هاشم، وتارة يروى: أنّه كان عن اختيار وإيثار. ثمّ إنّ بعض الرواة يذكر أنّ عمر أولدها ولداً أسماه زيداً، وبعضهم يقول: إنّه قتل قبل دخوله بها، وبعضهم يقول: إنّ لزيد بن عمر عقب، ومنهم من يقول: إنّه قتل ولا عقب له، ومنهم من يقول: إنّه وأمّه قتلا، ومنهم من يقول: إنّ أمّه بقيت بعده، ومنهم من يقول: إنّ عمر أمهر أم كلثوم أربعين ألف درهم، ومنهم من يقول: مهرها أربعة آلاف درهم، ومنهم من يقول: كان

لعلمه بأنّه يقتل دونها[١]، والصحيح غير ذلك وأنّه زوّجها منه تقية؛ لأنّه جرت ممانعة إلى أن لقي عمر العباس وقال له ما هو معروف، فجاء العباس إلى أمير المؤمنين و قال: تردّ أمرها إليَّ، ففعل فزوّجها منه حين ظهر له أنّ الأمر يؤول إلى الوحشة[٢]. وروي عن الصادق عليه السلام في ذلك ما هو معروف[٣].

على أنّه مَن أظهر الشهادتين، وتمسّك بظاهر الإسلام يجوز مناكحته، وههنا أمور متعلّقة في الشرع بإظهار كلمة الإسلام، كالمناكحة، والموارثة، والمدافنة، والصلاة على الأموات، وغير ذلك من أحكام أخر، فعلى هذا يسقط السؤال.

فإن قيل: كيف يكون النصّ صحيحاً ويقول العباس له عليه السلام: تعال نسأل النبيّ صلى الله عليه وآله عن هذا الأمر، فإن كان فينا عرفناه، وإن كان في غيرنا أوصى بنا[٤]. ويقول له دفعة أخرى: أمدد يدك أبايعك فيقول الناس: عمّ رسول الله بايع ابن عمّه

مهرها خمسمائة درهم، وبدو هذا الاختلاف فيه يبطل الحديث، فلا يكون له تأثير على حال.

انظر: المسائل السروية للمفيد: ٨٦ ـ ٩٠.

(١) انظر: الاستغاثة ١: ٨١.

(٢) روى الكليني عن محمّد بن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبدالله عليه السلام قال: لمّا خطب إليه قال له أمير المؤمنين: إنّها صبيّة، قال: فلقي العباس فقال له: ما لي، أبي بأس؟ قال: وما ذاك؟ قال: خطبت إلى ابن أخيك فردّني، أما واللّه لأعورن زمزم، ولا أدع لكم مكرمة إلّا هدّمتها، ولأقيمنّ عليه شاهدين بأنّه سرق، ولأقطعنّ يمينه. فأتاه العباس فأخبره وسأله أن يجعل الأمر إليه، فجعله إليه.

انظر: الكافي للكليني ٥: ٣٤٦ ح ٢.

(٣) في صحيح زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام في تزويج أم كلثوم، فقال: إنّ ذلك فرج غُصبناه.

انظر: الكافي للكليني ٥: ٣٤٦ ح ١.

(٤) شرح نهج البلاغة ٢: ٤٨.

فلا يختلف عليك اثنان[١]. ولو كان منصوصاً عليه لما احتاج إلى ذلك، وكان لا يخفى على العباس.

قلنا: أمّا رغبته إلى سؤال النبيّ ﷺ فلم يكن لشكّ في مستحقّ الأمر، وإنّما قال ذلك ليعلم هل يثبت ذلك فيهم ويسلم لهم أم لا. فلذلك أراد مسألته لا عن موضع الاستحقاق[٢].

وأمّا مبايعته، فقد بيّنّا[٣] أنّه إنّما طلب ذلك لمّا رأى أنّ القوم يتجاذبون الأمر من جهة الاختيار، وتركوا النصّ، ودخلت إليه شبهة بين الأكثر، أراد أن يحتجّ عليهم بمثل ما هم يطلبون، فلم يُجبه أمير المؤمنين عليه السلام لِما رأى؛ لعلمه من جهة[٤] النبيّ ﷺ فيما[٥] يؤول الأمر إليه، فلذلك لم يُجب العبّاس إلى ما دعاه إليه.

فإن قيل[٦]: كيف يكون منصوصاً عليه وهو يُفتيهم[٧] في كثير من الأحكام مستفهماً ومستفتياً، وكان يجب أن ينقض أحكامهم لمّا أفضى الأمر إليه، وكان ينبغي أن يستردّ فدكاً[٨] إلى أربابها، وفي عدوله عن ذلك دليل على بطلان ما

(١) إثبات الوصيّة: ١٤٥، الأحكام السلطانيّة: ٦.

(٢) الاستحقاق: أثبتناه من «د» ونسخة الروضاتي.

(٣) تقدّم بعد قول المصنّف: وكذا ما تتعلّق به العبّاسية.

(٤) في «ج» و«د» ونسخة الروضاتي: (لما علمه من جهة) بدل (لما رأى لعلمه من جهة).

(٥) في «ب» و«ج» و«د»: (وما) بدل (فيما).

(٦) في «ب» و«ج»: فإن قالوا.

(٧) في «د»: يغنيهم. وفي نسخة الروضاتي: يعينهم.

(٨) فدك: أرض بالحجاز، بينها وبين المدينة يومان، أفاءها اللّه على رسوله ﷺ في سنة ٧

هـ

يدّعونه[١].

قلنا: أمّا فتياه لهم فممّا لا يسوغ له الامتناع منه؛ لأنّ عـليه إظـهار الحـقّ والفتوى إذا لم يخف وأمن[٢] الضرر، ولا سؤال على مَن أظهر الحقّ، وإنّما السؤال فيمن أبطن.

للهجرة صلحاً، فهي أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، فكانت ملكاً خـالصاً لرسـول اللّه صلى الله عليه وآله بإجماع الأمّة إذ لم يوجف المسلمون عليها بخيل ولا ركاب، ثمّ لمّا نزل قوله تـعالىٰ: ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبىٰ حَقَّهُ﴾ أنحلها رسول الله صلى الله عليه وآله لفاطمة عليها السلام بإجماع أهل البيت عليهم السلام، لا يرتابون في ذلك، ورواه جماعة كبيرة من المحدّثين.

قال السيوطي في الدرّ المنثور: أخرج البزّار وأبويعلى وابن أبي حاتم وابن مردويه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: لمّا نزلت هذهِ الآية ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبىٰ حَـقَّهُ﴾ دعـا رسـول الله صلى الله عليه وآله فـاطمة فأعطاها فدك.

وأخرج ابن مردوية عن ابن عباس رضي الله عنه قال: لمّا نزلت ﴿وَآتِ ذَا الْقُرْبىٰ حَقَّهُ﴾ أقطع رسول الله صلى الله عليه وآله فاطمة فدكاً.

وكانت فدك بيد فاطمة في حياة رسول الله صلى الله عليه وآله وبعد وفاته حتّى انتزعها الأوّل، وبقيت بيد القوم إلى أنّ ردها عمر بن عبدالعزيز الأموي إلى ولد فاطمة.

قال أمير المؤمنين عليه السلام في رسالته إلى عثمان بن حنيف: «بلى كانت في أيدينا فدك من كلّ ما أظلّته السماء، فشحت عليها نفوس قوم، وسخت عنها نفوس آخرين ونعم الحكم اللّه».

انظر: نهج البلاغة ١: ٧١، مسند أبي يعلى ٢: ٣٣٤ و٥٣٤، شواهد التنزيل ١: ٤٣٨ ـ ٤٤٢، الدر المنثور ٤: ١٧٦.

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ٢٩٥ و٣٣٣.

(٢) في «أ»: (من) بدل (وأمن).

وأمّا إقراره[١] أحكام القوم، فإنّه لم يمكن خلاف ذلك، وإنّما أفضى الأمر إليه بالاسم دون المعنى، وأكثر من بايعه[٢] كان يعتقد[٣] الإمامة للقوم، فكيف يتمكّن من نقض أحكامهم، ولذلك قال لقضاته وقد سألوه: بم نحكم؟ فقال: أقضوا بما كنتم تقضون حتّى يكون الناس جماعة أو أموت كما مات أصحابي ـ يعني من مات من شيعته ـ وخالف في مسائل عُلم بشاهد الحال أنّ الخلاف فيها لا يوحش، وأمسك عمّا يورث الوحشة.

وأمّا فدك، فإنّما لم يردّها لما قلناه من التقيّة، وإنّ ردّها يؤدّي إلى تظلّم القوم وتخطئتهم فعدل عن ذلك.

على أنّ فدكاً كانت حقّاً له ولمن له عليه ولاية، ومَن له حقّ له أن يترك المطالبة به لبعض الأغراض.

وفي أصحابنا مَن قال: الخصم في فدك كانت فاطمة عليها السلام وأوصت إليه بأن لا يتكلّم فيها[٤]؛ لتكون هي المخاصمة لهم يوم القيامة لِما جرى بينها وبين من دفعها من الكلام المعروف، حتّى قالت له: «**سيجمعني وإيّاك يوم يكون فيه فصل الخطاب**»[٥]

---

(١) كذا في «د»، وفي بقية النسخ: إقرار.

(٢) في «أ» و«ب» و«هـ»: (تابعه) بدل (بايعه).

(٣) في «ب» و«ج» و«د»: معتقداً.

(٤) انظر: الصراط المستقيم ٣: ١٦٠.

(٥) الصراط المستقيم ٣: ١٦٠. وورد في خطبتها عليها السلام في مسجد النبيّ: فنعم الحكم الله، والزعيم محمّد، والموعد القيامة، وعند الساعة يخسر المبطلون، ولاينفعكم إذ تندمون، ولكلّ نبأ مستقر، ﴿

فأمّا الكلام في استحقاق فاطمة فدكاً بالنحلة أو الميراث، فقد استوفيناه في «تلخيص الشافي»[١] وطرف منه في «شرح الجمل» لا نطوّل بذكره ههنا.

وأمّا ما يعارضون به ويذكرونه من الآيات نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ﴾[٢] وقوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾[٣]، وغير ذلك من الآيات، وأنّ ذلك يمنع من وقوع خطأ منهم يدفع النص، فقد بيّنّا الوجه فيه مستوفى في «تلخيص الشافي»[٤] وطرف منه في «شرح الجمل» و«المفصح في الإمامة» وغير ذلك من كتبنا[٥]، فلا نطوّل بذكره ههنا، وفيما ذكرناه كفاية إن شاء اللّه تعالى.

دليل آخر على إمامته عليه السلام: وممّا يدلّ على إمامته عليه السلام، الخبر المعروف الذي لم يدفعه أحد من أهل العلم يعتد به[٦]، أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله حين انصرف من حجّة الوداع، وبلغ الموضع المعروف بغدير خم[٧]، نزل ونادى في الناس: الصلاة جامعة،

﴿وسوف تعلمون من يأتيه عذاب يخزيه ويحلّ عليه عذاب مقيم﴾.

انظر: الاحتجاج ١: ١٣٩، شرح نهج البلاغة ١٦: ٢١٢.

(١) تلخيص الشافي ٣: ١٢٦ ـ ١٣١.

(٢) سورة التوبة: ١٠٠.

(٣) سورة الفتح: ١٨.

(٤) تلخيص الشافي ٣: ٢٠١ ـ ٢١٦.

(٥) الرسائل العشر (للمصنّف): ١٢٧ ـ ١٢٩.

(٦) في «د»: (بقوله) بدل (به).

(٧) خم: موضع معروف بين مكة والمدينة، قريب من الجحفة، فيه غدير ماء يقال له: غدير خم، قيل: حفره مرة بن كعب بن لؤي، وقيل: عبد شمس بن عبد مناف.

انظر: معجم البلدان ٢: ٣٨٩.

فاجتمع الناس، فلمّا رآهم رقى الرحال وخطب خطبةً معروفة، ثـمَّ أقـبل عـلى الناس فقال: «**ألست أولىٰ بكم من أنفسكم**» قالوا: بلى يا رسول الله. فقال عاطفاً على ذلك «**فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللّهمّ وال من والاه، وعاد من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله**». فأتى بلفظ «أولى» وقرّرهم بها على فرض طاعته، ثمَّ عطف بجملة أُخرى عليها، محتملة لها ولغيرها، فوجب حملها عـلى مقدمتها بموجب استعمال أهل اللغة، فوجب بذلك أن يكون أمـير المـؤمنين عليه السلام مفترض الطاعة، كما كان النبيّ صلى الله عليه وآله كذلك. وفرض الطاعة يفيد الإمامة، فوجب أن يكون إماماً. وهذه الجملة تحتاج إلى بيان أشياء:

أحدها: أن نبيّن صحّة الخبر.

والثاني: أن نبيّن أنّ لفظة «مولى» تفيد أولى في اللغة. ثمَّ نبيّن أنّـه صلى الله عليه وآله أراد ذلك في الخبر دون غيره من الأقسام.

فالذي يدلّ على صحّة الخبر: تواتر الشيعة به خلفاً عن سلف، على ما بيّنّاه في التواتر بالنصّ الجلي[1]. وكلّما يُسئل عنه من الأسئلة فالجواب عنه ما تقدّم.

وأيـضاً، فـقد رواه أصـحاب الحـديث مـن طـرق كـثيرة لم يُـرو فـي الشريعة خبر متواتر أكثر طرقاً مـنه، فـإنّه روى الطـبري[2] مـن نـيف وسـبعين

---

(١) تقدّم عند قول المصنّف: وممّا يدلّ على إمامته عليه السلام بعد النبيّ صلى الله عليه وآله بلا فصل مـا تـواتـرت بـه الشيعة ونقلته مع كثرتها وانتشارها في البلاد واختلاف آرائـها ومـذاهـبها وتـباعد ديـارها واختلاف همها خلفاً عن سلف إلى أن تصل بالنبي صلى الله عليه وآله أنّه قال... إلى آخره كلام المـصنّف، فراجع.

(٢) الحافظ أبو جعفر الطبري، محمّد بن جرير بن يزيد، أحد الأعلام وصاحب التصانيف، قـال ⇐

طريقاً[1]، وابن عقدة[2] من مائة وخمس طرق[3]، وغيره من مائة وخمسة

الخطيب البغدادي: كان ابن جرير أحد الأئمة، يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله، جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره. له مصنّفات كثيرة، منها: «تاريخ الأمم والملوك» و«تهذيب الآثار» وتفسيره الكبير «جامع البيان». كان من أهل طبرستان واستوطن بغداد وأقام بها إلى حين وفاته سنة ٣١٠ هـ.

انظر: تاريخ بغداد ٢: ١٥٩، تذكرة الحفّاظ ٢: ٧١٠.

(١) قال ابن شهر آشوب في المناقب ٢: ٢٢٨ «وابن جرير الطبري من نيف وسبعين طريقاً في كتاب الولاية.

وقال الذهبي في تذكرة الحفّاظ ٢: ٧١٣ «رأيت مجلّداً في طرق الحديث لابن جرير الطبري فاندهشت له ولكثرة تلك الطرق».

وقال في سير أعلام النبلاء ١٤: ٢٧٧ «وجمع طرق حديث غدير خم في أربعة أجزاء».

(٢) الحافظ أبو العباس، أحمد بن محمّد بن سعيد الكوفي، المعروف بابن عقدة، قال الشيخ الطوسي: أمره في الثقة والجلالة وعظم الحفظ أشهر من أن يذكر، وكان زيدياً جارودياً. وقال الخطيب البغدادي: كان حافظاً عالماً مكثراً جمع التراجم والأبواب والمشيخة وأكثر الرواية وانتشر حديثه. وكان إليه المنتهى في قوة الحفظ و كثرة الحديث، حدّث عنه الجعابي والطبراني وابن عدي والدار قطني وغيرهم من أعلام الحفّاظ. قال الدارقطني: كان ابن عقدة يعلم ما عند الناس ولا يعلم الناس ما عنده، مات سنة ٣٣٣ هـ.

انظر: الفهرست للطوسي: ٧٣، تاريخ بغداد ٥: ٢١٧، تذكرة الحفّاظ ٣: ٨٣٩.

(٣) قال النجاشي والشيخ الطوسي في ترجمة ابن عقدة: له كتاب الولاية ومن روى غدير خم.

وقال ابن شهر آشوب في المناقب: وأبو العباس بن عقدة من مائة وخمس طرق.

وقال ابن حجر العسقلاني في فتح الباري: وهو كثير الطرق جدّاً وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب مفرد وكثير من أسانيدها صحاح وحسان.

ﷺ

وعشرين طريقاً[1]، فإن لم تثبت بذلك صحّته فليس في الشرع خبر صحيح.

وقال في الإصابة: إنّ أبا العباس بن عقدة جمع طرق حديث من كنت مولاه فعلي مولاه بكتاب أسماه «الموالاة».

انظر: رجال النجاشي: ٩٤، الفهرست للشيخ الطوسي: ٧٤، مناقب ابن شهر آشوب ٢: ٢٢٨، فتح الباري ٧: ٦١، الإصابة ٤: ٢٢٧ و٧: ٢٧٤.

(١) هو الحافظ محمّد بن عمر الجعابي البغدادي المتوفّى سنة ٣٥٥ هـ، جمع طرق الحديث وأفرده بمصنّف عن مائة وخمس وعشرين طريقاً.

انظر: مناقب ابن شهر آشوب ٢: ٢٢٨.

وممّن جمع طرق حديث الغدير ـ غير ما تقدّم من ابن جرير الطبري وابن عقدة والجعابي ـ جماعة من أعلام الحفّاظ،

منهم: أبو جعفر البغدادي، من أعلام القرن الثالث، جمع طرق حديث الغدير وعرضه على الحافظ ابن الحدّاد سعيد بن محمّد شيخ المالكية المتوفّى سنة ٣٠٢ هـ. كما في سير أعلام النبلاء ١٤: ٢٠٧.

ومنهم: الحافظ علي بن عمر الدار قطني المتوفّى سنة ٣٨٥ هـ، ذكر ذلك الحافظ الكنجي الشافعي في كفاية الطالب: ٦٠، قال: وجمع الدار قطني الحافظ طرقه في جزء.

ومنهم: الحافظ أبو سعيد مسعود بن ناصر بن أبي زيد السجستاني المتوفّى سنة ٤٧٧ هـ، جمع طرق الحديث عن مائة وعشرين صحابيّاً وأفرده بمصنّف سمّاه «الدراية في حديث الولاية».

انظر: مناقب ابن شهر آشوب ٢: ٢٢٨، بحار الأنوار ٣٧: ١٢٦، ذيل كشف الظنون: ٤٤.

ومنهم: الحافظ الكبير عبيد الله بن عبد الله المعروف بالحاكم الحسكاني، من أعلام القرن الخامس، قال في كتابه شواهد التنزيل ١: ٢٥٢ ذيل الحديث رقم ٢٤٦: وطرق هذا الحديث مستقصاة في كتاب «دعاء الهداة إلى أداء حقّ الموالاة» من تصنيفي في عشرة أجزاء.

ومنهم: الحافظ شمس الدين الذهبي المتوفّى سنة ٧٤٨ هـ، جمع طرق الحديث وأفردها بمصنّف سمّاه

وأيضاً فأمير المؤمنين عليه السلام احتجّ به يوم الشورى[١]، فلم ينكره أحد ولا دفعه، فدلّ على صحّته.

وأيضاً، فقد أجمعت الأمّة على صحّته وإن اختلفوا في معناه[٢].

«طرق حديث من كنت مولاه فعلي مولاه». نصّ هو على ذلك في مصنّفاته.

انظر: تذكرة الحفّاظ ٣: ١٠٤٣، سير أعلام النبلاء ١٧: ١٦٩. ومن أراد المزيد من أسماء المؤلفين والمصنّفين فليراجع كتاب الغدير للعلّامة الأميني ـ الجزء الأول.

(١) وهو قوله عليه السلام: أفيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وآله: من كنت مولاه فعلي مولاه غيري؟ فقالوا: لا.

انظر: الفصول المختارة: ٢٥٢، الاحتجاج ١: ١٩٦، شرح نهج البلاغة ٦: ١٦٧ قال: ونحن نذكر في هذا الموضع ما استفاض في الروايات من مناشدته أصحاب الشورى، وتعديده فضائله وخصائصه التي بان بها منهم ومن غيرهم.

(٢) لا شكّ في صحّة الحديث وتواتره بين المسلمين، ويكفي في الدلالة على ذلك ما تقدّم من كثرة طرقه، وقد نصّ جماعة من أعلام الحفّاظ والمحدّثين على تواتره، ونصّ آخرون على صحّته، ونحن إليك اليسير من كلماتهم.

قال العلّامة الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ١٩٤ بعد أن ذكر أسماء أكثر من عشرين صحابيّاً ممّن روى الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «وفي رواية لأحمد أنّه سمعه من النبيّ صلى الله عليه وآله ثلاثون صحابيّاً، وشهدوا به لعلي لمّا نوزع أيّام خلافته، وممّن صرّح بتواتره أيضاً المناوي في التيسير نقلاً عن السيوطي، وشارح المواهب اللدنيّة، وفي الصفوة للمناوي قال الحافظ ابن حجر: حديث من كنت مولاه فعلي مولاه خرّجه الترمذي والنسائي وهو كثير الطرق جدّاً وقد استوعبها ابن عقدة في مؤلف وأكثر أسانيدها صحيح أو حسن».

وقال ابن حجر الهيتمي في الصواعق ١: ١٠٦ «إنّه حديث صحيح لامرية فيه، وقد أخرجه جماعة كالترمذي والنسائي وأحمد، وطرقه كثيرة جدّاً، ومن ثمّ رواه ستّة عشر صحابيّاً، وفي رواية

وما يُحكى عن ابن أبي داود[1] من جحده له فليس بصحيح[2]؛ لأنّه إنّما أنكر

⇐ لأحمد أنّه سمعه من النبيّ ﷺ ثلاثون صحابيّاً وشهدوا به لعلي لمّا نوزع أيّام خلافته، وكثير من أسانيدها صحاح وحسان ولا إلتفات لمن قدح في صحّته ولا لمن ردّه».

وقال في شرح الهمزية: ٣٠١ «حديث صحيح وقد رواه ثلاثون صحابيّاً».

وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء ٥: ٤١٥ في ردّه على أبي الحصين: «الحديث ثابت بلاريب ولكن أبو الحصين عثماني».

وقال أيضاً في سير أعلام النبلاء ٨: ٣٣٥ «حديث حسن عال جدّاً ومتنه متواتر».

وقال الحافظ العجلوني في كشف الخفاء ٢: ٢٧٤ «رواه الطبراني وأحمد والضياء في المختارة عن زيد بن أرقم وعلي وثلاثين من الصحابة بلفظ: اللّهمّ وال من والاه وعاد من عاداه، فالحديث متواتر أو مشهور».

وقال ابن حمزة في البيان والتعريف ٢: ٢٣٠ «أخرجه الإمام أحمد ومسلم عن البراء بن عازب، وأخرجه أحمد أيضاً عن بريدة بن الحصيب، وأخرجه الترمذي والنسائي والضياء المقدسي عن زيد بن أرقم، وقال الهيثمي: رجال أحمد ثقات، وقال في موضع أخر: رجاله رجال الصحيح، وقال السيوطي: حديث متواتر».

(١) الحافظ أبو بكر عبد اللّه بن الحافظ أبي داود سليمان بن الأشعث صاحب السنن. قال السلمي: سألت الدارقطني عن ابن أبي داود فقال: ثقة كثير الخطأ في الكلام على الحديث. وكان علي بن الحسين بن الجنيد وابن صاعد يقولان: سمعنا أبا داود يقول: ابني عبد اللّه كذّاب فلا تأخذوا عنه. فكان ابن صاعد يقول: كفانا أبوه بما قاله فيه. ونسبه ابن صاعد وابن أبي عاصم الضحّاك صاحب كتاب «السنة» وابن جرير الطبري وابن منده إلى النصب وبغض أمير المؤمنين عليه السلام وشهدوا عليه بذلك، مات سنة ٣١٠ هـ.

انظر: تذكرة الحفّاظ ٢: ٧٦٧، ميزان الاعتدال ٢: ٤٣٣، ذيل تاريخ بغداد لابن الدمياطي ٢: ١١٥ ـ ١١٦.

(٢) قال الذهبي في ترجمة محمّد بن جرير الطبري: ولمّا بلغه أنّ ابن أبي داود تكلّم في حديث

المسجد المعروف بغدير خم ولم يجحد نفس الخبر، وخلافه أيضاً لا يعتدّ به؛ لأنّه سبقه الإجماع وتأخّر عنه.

وأيضاً إذا ثبت أنّ مقتضاه الإمامة ثبتت صحّته؛ لأنّ الأمّة بين قائِلَين: قائل يقول: مقتضاه الإمامة فهو يقطع على صحّته، وقائل يقول: ليس مقتضاه الإمامة، فقوله هو خبر واحد(١).

وأمّا الذي يدلّ على أنّ «مولى» يفيد «الأولى» فقول أهل اللغة، قال أبو عبيدة مَعمر بن المثنّى(٢) في قوله تعالى: ﴿مَأْوَاكُمُ النَّارُ هِيَ مَوْلَاكُمْ﴾(٣)، قال: معناه أولىٰ بهم(٤)، واستشهد ببيت لبيد:

غدير خم عمل كتاب الفضائل وتكلّم على تصحيح الحديث.

انظر: تذكرة الحفّاظ ٢: ٧١٣، سير أعلام النبلاء ١٤: ٢٧٤.

(١) لتوضيح العبارة أكثر ننقل كلام المصنّف من الرسائل العشر: ١٣٤، قال: وأيضاً فنحن إذا بيّنّا فيما بعد أنّ مقتضىٰ هذا الخبر الإمامة دون غيرها ثبت لنا صحّته؛ لأنّ كلّ من ذهب إلى أنّ مقتضاه الإمامة قطع على صحّته، ومن قال إنّه خبر واحد لم يذهب في مقتضاه إلى معنىٰ الإمامة.

(٢) معمر بن المثنّى، أبو عبيدة التيمي البصري النحوي، روى عن رؤبة بن العجّاج وهشام بن عروة، وكان الغالب عليه معرفة الأدب والشعر، قال المبرّد: كان هو والأصمعي متقاربين في النحو وكان أبو عبيدة أكمل القوم، وقال الجاحظ: لم يكن في الأرض أعلم بجميع العلوم منه. مات سنة ٢١٠ هـ.

انظر: تاريخ بغداد ١٣: ٢٥٢، سير أعلام النبلاء ٩: ٤٤٥.

(٣) سورة الحديد: ١٥.

(٤) انظر: تفسير مجمع البيان ٨: ١٢٥.

فغدت كلا[1] الفرجين تحسب أنّه   مولى المخافة خلفها وأمامها[2]

وقول أبي عبيدة حجّة في اللغة.

وقال الأخطل[3] يمدح عبد الملك بن مروان[4]:

فاصحبتَ مولاها من الناس كلّهم   وأحرى قريش أن تُهاب وتُحمدا

أي أولىٰ الناس بها[5].

وروي عن النبيّ ﷺ أنّه قال: «**أيّما امرأة نكحت بغير إذن مولاها فنكاحها**

---

(١) في الأصل: فعدت على. وما أثبتناه هو الموافق لكتب اللغة والأدب، وهو الأنسب.

(٢) قال الجوهري في الصحاح: يريد أنّه أولىٰ موضع أن تكون فيه الحرب.

وقال الأنبارى في الزاهر: معناه أولىٰ بالمخافة.

والفرج: الثغر المخوف، وهو موضع المخافة.

انظر: الصحاح ٦: ٢٥٢٩، الزاهر في معاني كلمات الناس ١: ١١٤، لسان العرب ٢: ٣٤٢ و١٥: ٤١٠، تاج العروس ١٠: ٤٠١، تفسير مجمع البيان ٣: ٧٥ و٨: ١٢٥.

(٣) أبو مالك، غياث بن غوث بن الصلت التغلبي النصراني، أحد الثلاثة المتّفق على أنّهم أشعر أهل عصرهم: جرير، والفرزدق، والأخطل. اشتهر في عهد بني أميّة، وأكثر من مدح ملوكهم. مات سنة ٩٠ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٤: ٥٨٩، الأعلام ٥: ١٢٣.

(٤) عبد الملك بن مروان بن الحكم الأموي، أحد ملوك بني أميّة، استعمله معاوية على المدينة، وانتقلت إليه الخلافة بعد موت أبيه سنة ٦٥ هـ، مات سنة ٨٦ هـ.

انظر: الأعلام ٤: ١٦٥.

(٥) انظر: الفصول المختارة: ٢٢، الشافي في الإمامة ٢: ٢٧٠، تفسير التبيان ٣: ١٨٧ و٥: ١٢٢، الصراط المستقيم ١: ٣١٥ وقال: وذكر ذلك القول في كتاب «معاني القرآن» وابن الأنباري في كتاب «مشكل القرآن».

باطل»[١]، وفي خبر آخر **«بغير إذن وليّها»**[٢]، وأراد بذلك مَن هو أولىٰ بـالعقد عليها.

وقد حكينا عن المبرّد أنّه قال: مولى، ووليّ، وأولى، وأحقّ، بمعنى واحد[٣]. فمن عرف عادة أهل اللغة عرف صحّة ما قلناه.

وإذا ثبت ذلك، فالذي يدلّ على أنّ المراد به في الخبر الأوّل ما قلناه من أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله قدّم جملة ثمّ عطف عليها بأخرى محتملة لها ولغيرها، فوجب حـملها على مقدّمتها، وإلّا أدّى إلى أن يكون صلى الله عليه وآله ملغوّاً في كلامه، واضـعاً له فـي غـير موضعه، وذلك لا يليق به صلى الله عليه وآله.

ألا ترى أنّ العاقل إذا أقبل على جماعة فقال: ألستم تعرفون عبدي سالماً، فإذا قالوا بلى، قال: فاشهدوا أنّ عبدي حرّ، لم يُفهم من كلامه إلّا عتق العبد، الذي تقدّم تقريرهم على معرفته، ولو أراد غيره لكان ملغوّاً. وإذا قال لهم: ألستم تعرفون ضيعتي الفلانية، فإذا قالوا بلى، قال لهم بعد ذلك: فاشهدوا أنّ ضيعتي وقـف، لم يُحمل ذلك إلّا على الضيعة الذي قرّرهم على معرفتها. هذا هو المعهود من الكلام الفصيح.

---

(١) السنن الكبرى للنسائي ٣: ٢٨٥ مثله، وفي سنن أبي داود ١: ٤٦٣، والسنن الكبرى للـبيهقي ٧: ١٣٨ بلفظ: مواليها.

(٢) مسند أحمد ٦: ٦٦، سنن الترمذي ٣: ٧٣، سنن ابن ماجة ١: ٦٠٥، السنن الكبرى للـبيهقي ٧: ١٠٥.

(٣) تقدّم عند الاستدلال بآية الولاية ـ التصدق بالخاتم في الركوع ـ وقال المصنّف هناك: وقـال المبرّد: الوليّ هو الأحقّ، والمولى والأولى عبارة عن شيء واحد. فراجع مصادره.
وقال ابن حجر العسقلاني في مقدّمة فتح الباري: ٢٠٢ قال الفرّاء: المولى والولي واحد.

وليس لأحد أن يقول: أليس لو قال مصرحاً ـ بعد تقريرهم على فرض طاعته ـ فمن يجب عليه طاعتي فليحب علياً، كان جائزاً، فهلّا جاز ذلك في غير المصرّح.

وذلك أنّه ليس كلّما حسن في التصريح حسن في الاحتمال. ألا ترى أنّه لو قال: ألستم تعرفون ضيعتي الفلانية، فإذا قالوا بلى، قال بعد ذلك: فاشهدوا أنّ ضيعتي التي بجنبها وقف، مصرّحاً بها، كان ذلك جائزاً مفيداً، ولا يجوز[1] مثل ذلك إذا قال كلاماً محتملاً على ما مضى بيانه. والفرق بين المصرّح به والمكنّى عنه واضح[2].

والذي يدلّ على أنّ لفظة «مولى»[3] تفيد الإمامة وفرض الطاعة، إستعمال أهل اللغة؛ لأنّهم يقولون: السلطان أولى بتدبير رعيّته من غيره، وولد الميت أولى بميراثه من غيره ممّن ليس بولد، والمولى أولى بعبده من غيره، يعني فرض طاعته عليه.

ولا خلاف بين المفسّرين أنّ قوله تعالى: ﴿النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ﴾[4] المرادُ به ومعناه: أولى بتدبيرهم وفرض طاعتهم[5]، ولا يكون أحد أولى بتدبير

---

(١) في «د» و نسخة الروضاتي: أو لا يجوز.

(٢) في «د»: أوضح.

(٣) في «د» ونسخة الروضاتي: (أولى) بدل (مولى).

(٤) سورة الأحزاب: ٦.

(٥) انظر: تفسير الطبري ٢١: ١٤٦، تفسير الثعلبي ٨: ٨، تفسير البغوي ٣: ٥٠٧ قال: يعني في نفوذ حكمه ووجوب طاعته. الكشاف للزمخشري ٣: ٢٥١ قال: في كلّ شيء من أمور الدين ﴿

الأمّة إلّا مَن كان نبيّاً أو إماماً، فإذا لم يكن نبيّاً وجب أن يكون إماماً.

وأيضاً، فلا خلاف أنّ النبيّ ﷺ كان أولى بنا من حيث فرض الطاعة، وإذا حصل له هذه المنزلة وجب أن يكون مفترض الطاعة علينا، وإنّما يُعلم وجوب فرض طاعته على جميع الأمّة وفي جميع الأشياء من حيث أنّ النبيّ ﷺ كان كذلك، وقد جعله بمنزلته، فوجب أن يثبت له ذلك.

وأيضاً، فكلّ مَن أوجب لأمير المؤمنين بهذا الخبر فرض الطاعة في شيء من الأشياء أثبته في جميع الأشياء، فالتفرقة بينهما خلاف الإجماع.

وليس لأحد أن يقول: كيف يكون المراد به الإمامة، وهي لم تثبت في الحال، والخبر يوجب ثبوت المنزلة في الحال، فلا دلالة لكم في الخبر[1].

وذلك أنّا إذا قلنا: أنّ المراد به فرض الطاعة واستحقاقه لها، فذلك كان حاصلاً له في الحال، فسقط السؤال. فإذا قلنا: المراد به الإمامة، فإنّه وإن اقتضاها في الحال، فهو يقتضيها في الحال وفيما بعده، إلى وقت خروجه من الدنيا، فإذا علمنا أنّه لم يكن مع النبيّ ﷺ في حال حياته إماماً بالإجماع، بقي ما بعده على جملته.

ولا يمكن حمله على ما بعد عثمان؛ لأنّ أحداً لم يثبت له الإمامة بعد عثمان بهذا الخبر إلّا وأثبتها قبله بعد النبيّ ﷺ، ومن خصّصه بعد عثمان أثبت إمامته بالاختيار لا بهذا الخبر.

واستحقاقه عليه السلام الإمامة بهذا الخبر مثل استحقاق الوصي الوصيّة بقول

☜ والدنيا. تفسير الثعالبي ٤: ٣٣٦ قال: أي ما نفذه فيهم فهو ماض عليهم كما يمضي حكم السيّد على عبده.

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٥٤.

الموصي: فلان وصيّي. فإنّه تثبت له الوصيّة في الحال، وإن كان التصرّف ليس له إلّا بعد الوفاة، وكذلك استحقاق الإمامة كان حاصلاً في الحال ،وإن وقف التصرّف على بعد الوفاة؛ فإنّ[1] وجود النبيّ كالمانع[2] من التصرّف في حال وجوده. ومثله قول المستخلف: فلان وليّ عهدي، فإنّه يثبت استحقاقه في الحال، وإن كان التصرّف واقفاً على بعد الوفاة.

طريقة أخرى: وهي أن نقول: إذا بيّنّا أقسام «مولى» كلّها، وأفسدناها عدى «الأولى» دلّ على أنّه المراد، وإلّا بطلت فائدة الخبر، وذلك لا يجوز.

فمن أقسامه: المعتق والمعتَق[3]، والحليف، والجار، والصهر، والإمام[4]، وهذا كلّه معلوم بطلانه، فلا يحتاج إلى إفساده.

ومن أقسامه: ابن العم[5]، ولا يجوز أن يكون ذلك مراداً؛ لأنّه معلوم ضرورة أنّه ابن عمه، ولا فائدة في ذلك.

ومن أقسامه: الموالاة في الدين[6]، ولا يجوز أن يكون ذلك مراداً؛ لأنّه ليس فيه تخصيص له؛ لأنّها واجبة لجميع المؤمنين بالإجماع، وبقوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ

---

(١) في «ج» و«د»: لأن.

(٢) في «ب» و«ج» و«د»: كالشافع.

(٣) والمعتِق: أثبتناه من «ج» و«د».

(٤) انظر المعاني المتقدّمة في: العين ٨: ٣٦٥، الصحاح ٦: ٢٥٢٩ النهاية في غريب الحديث ٥: ٢٢٨، لسان العرب ١٥: ٤٠٩، رسالة في أقسام المولى للشيخ المفيد.

(٥) انظر: المصادر المتقدّمة.

(٦) انظر: المصادر المتقدّمة.

وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾[١].

ومن أقسامه: ولاء العتق[٢]، ولا يجوز أن يكون مراداً؛ لأنّ ذلك معلوم من دينه، وكان قبل الشرع أيضاً معلوماً أنّ ولاء العتق يستحقه ابن العم، وبذلك ورد الشرع[٣]، ولا يليق ذلك بمثل ذلك الوقت والمكان، وقول عمر: بخٍ بخٍ[٤] لك يا علي أصبحت مولاي ومولى كلّ مؤمن ومؤمنة[٥]. ولا يليق شيء من

---

(١) سورة التوبة: ٧١.

(٢) انظر: الصحاح ٦: ٢٥٣٠، لسان العرب ١٥: ٤٠٩ ـ ٤١٠.

(٣) أي ثابت لابن العم إذا لم يكن للميت وارث أقرب منه.

إعلم: أنّ المباشر للعتق لو كان رجلاً فالولاء ثابت له مادام حيّاً فيرث ممّن أنعم عليه، فإذا مات المنعم فولاء مولاه يجري مجرى النسب ويرثه من يرث من ذوي الأنساب على حدّ واحد، إلّا الإخوة والأخوات من الأم أو من يتقرّب بها من الجدّ والجدّة والخال والخالة وأولادهما، وفي أصحابنا من قال: إنّ النساء لا يرثن من الولاء شيئاً وإنّما يرثه الذكور من الأولاد والعصبة، وأما إذا كان المباشر للعتق إمرأة فالولاء ثابت لها مادامت حيّة، وإذا ماتت ورث ولاء مواليها عصبتها من الرجال دون أولادها مطلقاً. فقول المصنّف: ولاء العتق يستحقّه ابن العمّ. أي ثابت له إذا لم يكن للميت وارث أقرب منه لا أنه ثابت له دون غيره.

انظر: المختصر النافع: ٢٦٤، مختلف الشيعة ٨: ٥٥، إعلام الورى ١: ٣٢٩، بحار الأنوار ٣٧: ٢٤١.

(٤) قال الجوهري: بخ كلمة تقال عند المدح والرضا بالشيء، وتكرّر للمبالغة فيقال: بخ بخ.

وقال ابن الأنباري: معنى بخ بخ تعظيم الأمر وتفخيمه. وقال الأزهري: بخ بخ تتكلّم بها عند تفضيلك الشيء.

انظر: الصحاح ١: ٤١٨، معجم مقاييس اللغة ١: ١٧٥، لسان العرب ٣: ٦ ـ ٧.

(٥) أخرجه الخطيب البغدادي في تاريخ بغداد ٨: ٢٨٤ عن أبي هريرة، وابن عساكر في تاريخ دمشق ٤٢: ٢٣٣ ـ ٢٣٤ بعدة طرق عن شهر بن حوشب عن أبي هريرة.

ذلك به[١].

وليس لأحد أن يقول: احملوه على الموالاة ظاهراً وباطناً.

وذلك أنّ هذا ليس بمستعمل في اللغة، ولا يفهم من كلامهم، ولا يجوز أن يحمل اللفظ على ما لم يوضع له في اللغة.

ومتى قيل: يحمل على ذلك، لأنّه أثبت الموالاة كما أثبتها لنفسه.

قيل: إنّما وجب الموالاة للنبي عليه السلام ظاهراً وباطناً من حيث كان نبيّاً، وإذا كانت النبوّة مرتفعة عنه لم تجب الموالاة له باطناً، على أنّه إنّما يجب حمله على ما قالوه إذا لم يمكن حمله على ما تقتضيه اللغة، وقد بيّنّا أنّه إذا حمل على أنّه مفترض الطاعة، وأولى بتدبير الأمّة، كان محمولاً على ما تشهد به[٢] اللغة، ولا يحتاج إلى هذا التحمل، فإذا فسدت الأقسام كلّها، لم يبق إلّا أنّه أراد فرض الطاعة، والاستحقاق للإمامة، وقد قيل: إنّه إذا كان من أقسامه فرض الطاعة، والأولى بتدبير الأمّة، وجب حمل ذلك على جميعه، إلّا ما أخرجه الدليل.

وأيضاً، فقد روي عن جماعة من الصحابة أنّهم فهموا من الخبر فرض الطاعة والإمامة.

منها: قول عمر الذي قدّمناه، وذلك لا يليق إلّا بما قلناه.

ومنها: قول حسّان بن ثابت الأنصاري[٣]:

---

(١) أي بولاء العتق.

(٢) في «ب» و«ج»: له.

(٣) حسّان بن ثابت بن المنذر بن حرام الأنصاري الخزرجي، شاعر الأنصار في الجاهليّة، وشاعر رسول الله عليه السلام في الإسلام، كان حسّان من أجبن الناس حتّى أنّ النبيّ عليه السلام جعله مع النساء يوم خيبر، ولم يشهد مع النبيّ شيئاً من مشاهده لجبنه، لكنّه ناظل بشعره وفاخر عن ⇐

يـــناديهم يـــوم الغـــدير نـــبيّهم بخمّ وأســمع بــالرسول[١] مــناديا
يقول[٢] فــمن مــولاكــم ووليّكــم فقالوا ولم يبدو هــناك التــعاديا[٣]
إلهك مــــولانا وأنت وليّـــنا[٤] ولم تجدن منّا لك اليوم عاصيا[٥]
فــقال له قــم يــا عــلي فــانّني رضيتك من بعدي إمــاماً وهــادياً
فــمن كــنت مــولاه فــهذا وليّــه فكونوا له أنــصار صــدق مــواليــا
هــناك دعــا اللّــهمّ وال وليّــه وكن للذي عادى عليّاً مـعاديا[٦]

وقال قيس بن سعد بن عبادة[٧]:

رسول الله صلى الله عليه وآله، وقال فيه: لا تزال يا حسان مؤيّداً بروح القدس ما نصرتنا بلسانك. مات سنة ٤٠ هـ، وقيل ٥٠ هـ، وقيل ٥٤ هـ وهو قول ابن هشام.

انظر: أسد الغابة ٢: ٤، الإصابة ٢: ٥٥، سير أعلام النبلاء ٢: ٥١٢.

(١) في «أ» و«ب» و«ج»: بالنبي.

(٢) في المصادر: فقال.

(٣) في المصادر: التعاميا.

(٤) في بعض المصادر: نبيّنا.

(٥) في بعض المصادر: ولم تلق منّا في الولاية عاصيا.

(٦) الأبيات أوردها الخوارزمي في المناقب: ١٣٦، وسبط ابن الجوزي في تذكرة الخواص: ٣٩، والگنجي الشافعي في كفاية الطالب: ٦٤، والحموي في فرائد السمطين ١: ٧٣ ـ ٧٤.

وذكر العلّامة الأميني رحمه الله في الغدير ٢: ٣٤ أسماء الرواة لأبيات حسّان من الحفّاظ والمؤرّخين والأدباء، فراجع.

(٧) سيّد الخزرج، قيس بن سعد بن عبادة بن دليم، من بني ساعدة بن كعب بن الخزرج، خدم النبيّ صلى الله عليه وآله عشر سنين، وكان حامل راية الأنصار مع رسول الله صلى الله عليه وآله يوم فتح مكة، كان من

قلت لمّا بغى العدوّ علينا حسبنا ربّنا ونعم الوكيل
حسبنا ربّنا الذي فتح البصرة بالأمس والحديث طويل
وعليّ إمامنا وإمام لسوانا أتى به التنزيل
يوم قال النبيّ من كنت مولاه فهذا مولاه خطب جليل[١]

وقول حسّان كان بمرئى من النبيّ صلى الله عليه وآله ومستمع منه، فلولم يُرد به الإمامة لأنكر عليه، وقال له: غلطتَ، ما أردتُ ذلك، وأردتُ كيت وكيت. فلمّا لم يُنكر ذلك، دلّ على ما قلناه.

واستقصاء الكلام على هذا الخبر ذكرناه في كتاب «تلخيص الشافي»[٢] و«شرح الجمل» وغير ذلك، فلا نطوّل بذكره ههنا.

دليل آخر على إمامته عليه السلام: وممّا يدلّ على إمامته عليه السلام ما روي عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال: «**أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي**»[٣]، فأثبت له

أهل الرأي والنجدة والسخاء والشجاعة، وكان شريف قومه غير مدافع، ولّاه أميرالمؤمنين عليه السلام على مصر، وكان على شرطة الخميس بالكوفة، توفّي آخر خلافة معاوية.

انظر: الطبقات الكبرىٰ ٦: ٥٢، أسد الغابة ٤: ٢١٥، الإصابة ٥: ٣٥٩.

(١) الأبيات أوردها سبط ابن الجوزي في تذكرة الخواص: ٣٩، والمفيد في رسالة أقسام المولى: ٣٧، والسيّد المرتضى في الفصول المختارة: ٢٩١، وابن شهر آشوب في المناقب ٢: ٢٣٠. انظر: الغدير ٢: ٦٧.

(٢) تلخيص الشافي ٢: ١٦٧ ـ ٢٠٥.

(٣) قال ابن عبد البر في الاستيعاب ٣: ١٠٩٧ «قوله صلى الله عليه وآله: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي، رواه جماعة من الصحابة وهو من أثبت الآثار وأصحّها، رواه عن النبيّ صلى الله عليه وآله سعد بن أبي وقّاص وطرق حديث سعد كثيرة جداً، ورواه ابن عباس، وأبوسعيد الخدري،

وأم سلمة، وأسماء بنت عميس، وجابر بن عبد اللّه، وجماعة يطول ذكرهم».

وقال ابن أبي الحديد المعتزلي في شرح النهج ١٣: ٢١١ «خبر مجمع على روايته بين سائر فرق الإسلام».

وقال الحافظ محمّد بن يوسف الگنجي الشافعي في كفاية الطالب: ٢٨٣ «حديث متّفق على صحّته، رواه الأئمّة الحفّاظ كأبي عبد اللّه البخاري، ومسلم، وأبي داود، والترمذي، والنسائي، وابن ماجة، واتّفق الجميع على صحّته حتّى صار ذلك إجماعاً منهم، وقال الحاكم النيسابوري: هذا حديث دخل في حد التواتر».

وقال العلّامة الكتاني في نظم المتناثر في الحديث المتواتر: ١٩٥ «حديث أنت منّي بمنزلة هارون من موسى متواتر جاء عن نيّف وعشرين صحابيّاً واستوعبها ابن عساكر في نحو عشرين ورقة».

والحديث صحّح أكثر طرقه جماعة من الحفّاظ كالترمذي، والبزّار، والحاكم في المستدرك، وأبي نعيم في الحلية وقال: صحيح مشهور، وابن عبد البر، والضياء في الأحاديث المختارة، وابن حجر الهيتمي في شرح الهمزية. وغيرهم.

والحديث مخرّج في أكثر دواوين الإسلام وبطرق متعدّدة عن جماعة كثيرة من الصحابة عن رسول الله صلى الله عليه وآله.

انظر: صحيح البخاري ٣: ١٣٥٩، ٤: ١٦٠٢، صحيح مسلم ٤: ١٨٧١، مسند أحمد ١: ١٧٥، ٣: ٣٢ و٣٣٨، ٦: ٣٦٩، فضائل الصحابة لأحمد بن حنبل ٢: ٥٦٦ و٥٦٨ و٥٦٩ و٥٩٨ و٦١٠ و٦١١ و٦٣٨ و٦٤٣ و٦٧٥ و٦٨٤ بعدة طرق عن سعد وأبي سعيد الخدري وأسماء بنت عميس وزيد وجابر بن عبداللّه.

سنن ابن ماجة ١: ٤٢ و٤٥، مصنّف ابن أبي شيبة ٧: ٤٩٦، سنن الترمذي ٥: ٦٣٨ و٦٤٠ و٦٤١ عن جابر وسعد وزيد بن أرقم وأبي هريرة وأم سلمة وقال: حسن صحيح.

مسند البزّار ٣: ٢٧٦ و٢٨٧ و٢٨٣ و٢٨٤ و٣٢٤، ٤: ٣٨، السنن الكبرى للنسائي ٥: ٤٤ بعدّة

جميع منازل هارون من موسى إلّا ما استثناه لفظاً من النبوّة، وعرفنا بالعرف أنّه لم يكن أخاه لأبيه وأمّه، وقد علمنا أنّ من منازل هارون من موسى أنّه كان مفترض الطاعة على قومه، وأفضل رعيّته، ومَن شدَّ اللّه به أزره، فيجب أن تكون هذه المنازل ثابتة له، وفي ثبوت فرض طاعته ثبوت إمامته، وقد نطق القرآن ببعض منازل هارون من موسى، قال اللّه تعالى في حكايته عن موسى أنّه سأله فقال: ﴿وَاجْعَلْ لِي وَزِيرًا مِنْ أَهْلِي * هَارُونَ أَخِي * اشْدُدْ بِهِ أَزْرِي * وَأَشْرِكْهُ فِي أَمْرِي﴾[1]، وفي آية أخرى: ﴿اخْلُفْنِي فِي قَوْمِي وَأَصْلِحْ﴾[2] وقال اللّه تعالى: ﴿قَدْ أُوتِيتَ سُؤْلَكَ يَا مُوسَىٰ﴾[3]، فوجب بذلك ثبوت هذه المنازل لأمير المؤمنين عليه السلام.

والطريق الذي به صحّ هذا الخبر هو ما قدّمناه في خبر الغدير من تواتر الشيعة به، ونقل المخالفين له على وجه التواتر والإجماع على نقله[4]، وإن اختلفوا في تأويله واحتجاجه به في يوم الدار، وكلّ ذلك موجود هنا.

↩ طرق عن سعد وأسماء. مسند أبي يعلى ١: ٢٨٦، ٢: ٧٣ و٩٩ و١٣٢، ١٢: ٣١٠، المعجم الكبير ١: ١٤٦ و١٤٨، ٢: ٢٤٧، ٤: ١٧ و١٨٤ عن حبشي وأبي أيّوب، ٥: ٢٠٣، ١١: ٦١ عن ابن عباس، ١٢: ١٥، ١٩: ٢٩١ عن مالك بن الحويرث وأم سلمة، ٢٤: ١٤٦ ـ ١٤٧ بعدّة طرق عن أسماء بنت عميس مستدرك الحاكم ٣: ١٠٩ و١٣٣، حلية الأولياء ٤: ٣٤٥، ٧: ١٩٤ و١٩٦ و١٩٧، ٨: ٣٠٧، الاستيعاب ٣: ١٠٩٨، الأحاديث المختارة ٣: ١٥١ و٢٠٧ وقال: إسناده صحيح مناقب الخوارزمي: ١٠٨ و١٠٩ و١٢٩ و١٣٩ و١٤٢، كفاية الطالب: ٢٨١ ـ ٢٨٩ بطرق متعدّدة، شرح الهمزية: ٣٠١ وقال: حديث صحيح.

(١) سورة طه: ٢٩ ـ ٣٢.

(٢) سورة الأعراف: ١٤٢.

(٣) سورة طه: ٣٦.

(٤) تقدّم نقل كلماتهم فراجع.

وأيضاً، فقد ذكره البخاري[١]، ومسلم[٢] في صحيحهما[٣]، والطريق إلى تصحيح الأخبار هو ما قلناه.

وأيضاً، فإذا ثبت أنّ مقتضاه ما قلناه قطع على صحّته، ومن لم يقطع لم يقل أنّ مقتضاه فرض الطاعة، والفرق بين القولين خروج عن الإجماع.

وهارون ـ وإن مات في حياة موسى ـ كان ممّن لو عاش لبقي على ما كان عليه من استحقاق فرض الطاعة على قومه. وإذا جعل النبيّ صلى الله عليه وآله منزلة علي مثل منزلته سواء، وبقي عليه السلام إلى بعد وفاته وجب أن تثبت له هذه المنزلة.

وليس لأحد أن يقول: لو بقي هارون إلى بعد وفاته لكان مفترض الطاعة؛ لمكان نبوّته، لا بهذا القول، وإذا كان علي عليه السلام لم يكن نبيّاً فكيف ثبت[٤] له فرض الطاعة[٥]؟

وذلك أنّ فرض الطاعة ثبت في النبيّ والإمام، وهي منفصلة من النبوّة

---

(١) الحافظ أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري، صاحب الصحيح، حدَّث عنه الترمذي، وصالح جزرة، والمطيّن، وابن خزيمة، وابن صاعد. له مصنّفات منها «التاريخ الكبير» و«التاريخ الصغير» و«الأدب المفرد» مات سنة ٢٥٦ هـ.

انظر: تذكرة الحفّاظ ٢: ٥٥٥، الأعلام ٦: ٣٤.

(٢) الحافظ أبو الحسين مسلم بن الحجّاج القشيري النيسابوري الشافعي، صاحب الصحيح، حدَّث عنه الترمذي، وابن خزيمة، وأبو عوانة، وابن صاعد. له مصنّفات منها: «المنفردات والوحدان» و«الكنىٰ والأسماء» و«أوهام المحدثين»، مات سنة ٢٦١.

انظر: تذكرة الحفّاظ ٢: ٥٥٨، الأعلام ٧: ٢٢١.

(٣) تقدّم تخريجه من الصحيحين وغيرها من مصادر القوم، فراجع.

(٤) في «د» و«هـ»: يثبت.

(٥) حكى مثله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٦٧.

فلا يجب بانتفاء النبوّة انتفاؤها، بل لا يمتنع أن تنتفي النبوّة ويثبت[١] فرض الطاعة. وإذا كان النبيّ ﷺ قد أثبت له هذه المنزلة وانتفت النبوّة لم يجب انتفاء فرض الطاعة.

ألا ترى أنّ العاقل[٢] لو قال لوكيله: أعط فلاناً كذا لأنّه استحقّه عليّ من ثمن المبيع[٣]. ثمّ قال: وأنزل فلاناً[٤] بمنزلته. فإنّه يجب أن يعطيه مثل ذلك، وإن لم يكن استحقّه من ثمن المبيع، بأن يكون استحقّه عليه من وجه آخر، أو ابتداء هبة منه. وليس للوكيل منعه، وأن يقول: ذلك استحقّه من ثمن المبيع وأنت ما بعته شيئاً فلا تستحقّ. لأنّ العقلاء يوجبون على الوكيل العطيّة، ولا يلتفتون إلى هذا الاعتذار ولا هذا القول.

فإن قيل: تقديره أنّ هارون لو بقي لاستحقّ فرض الطاعة، والخلافة منزلة مفردة لا توصف بأنّها منزلة، كما لا توصف صلاة سادسة بأنّها من الشرع، على تقدير أنّه لو تعبدنا بها لكانت من الشرع[٥].

قلنا: المقدّر إن كان له سبب استحقاق يوصف بأنّه منزلة.

ألا ترى أنّ الدَّين المؤجّل يوصف بأنّه يستحقّ كما يوصف الدَّين الحال بذلك، ولا توصف الصلاة السادسة بأنّها من الشرع؛ لأنّ ليس لها سبب وجوب.

---

(١) في «أ» و«ب»: (ويبقى) بدل (ويثبت).

(٢) في «ج» و «د» و«هـ»: (القائل) بدل (العاقل).

(٣) في «ج» و«هـ»: مبيع.

(٤) في «ج» و«هـ»: فلاناً آخر.

(٥) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٥٩ ـ ١٦٠ و١٦١.

انظر ايضاً: الشافي في الإمامة ٣: ١٨ ـ ٢٠.

ولو قال إذا كان بعد سنة فصلّوا صلاة سادسة، لوصفت بأنّها من الشرع، وفرض الطاعة بعد الوفاة له سبب وجوب في الحال، فجاز أن يوصف بأنّه منزلة.

ونظير ذلك أن يستخلف الخليفة وليّ عهده بعده، جاز أن يوصف بأنّ ذلك منزلة لوليّ العهد.

وكذلك مَن أوصى إلى غيره، جاز أن يوصف بأنّه يستحقّ الوصيّة، وإن كان التصرّف واقفاً إلى بعد الوفاة.

وأيضاً، فإنّ النبيّ ﷺ جعل هذه المنازل لأمير المؤمنين عليه السلام بعده بقوله: «**أنّه لا نبيّ بعدي**»، وكما أنّ من حقّ الاستثناء أن يُخرج من الكلام ما لولاه لكان ثابتاً، ألا ترى أنّ القائل لو قال: ضربت غلماني كلّهم إلّا زيداً في الدار. أفاد ضرب مَن ضربه في الدار، وترك من تركه مثل ذلك. وإذا كان النبيّ ﷺ جعل استثناء هذه المنازل بعده، فيجب أن يثبت له ما عدا الإستثناء بعده.

والمعتاد من لفظة «بعدي» في العرف بعد الموت، كما يقولون: هذا وصيّي بعدي، ووليّ عهدي بعدي، وأنت حرّ بعدي.

فليس لأحد أن يقول: إنّ المراد بـ«بعدي» بعد نبوّتي[1]. لأنّا لو سلّمنا أنّه أراد بعد نبوّته، لدخل فيه الأحوال كلّها، ومن جملتها بعد وفاته.

فإن قيل: يلزم أن يكون مفترض الطاعة في الحال، وأن يكون اماماً[2].

قلنا: أمّا فرض الطاعة فقد كان حاصلاً له في الحال، وإنّما لم يأمر لوجود النبيّ ﷺ، وكونه إماماً وإن اقتضاه في الحال فإنّه يقتضيه أيضاً بعد الوفاة، فأخرجنا حال الحياة منها لمكان الإجماع على أنّه لم يكن مع النبيّ ﷺ إمام،

---

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٦٢.

(٢) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٦٢ و١٦٤.

وبقي الباقي على عمومه.

وليس لأحد أن يحمله عليه بعد عثمان؛ لأنّ ذلك خلاف الإجماع، فإنّ أحداً من الأمّة لم يُثبت إمامته بهذا الخبر بعد عثمان دون ما قبله، ومَن أثبت ذلك أثبته بالاختيار، ومَن أثبت إمامته بهذا الخبر أثبتها بعد النبيّ ﷺ إلى آخر عمره، فالفرق بين الأمرين خلاف الإجماع[١].

وليس لأحد أن يقول: أنت منّي بمنزلة هارون من موسى، يقتضي إثبات منزلة واحدة، لأنّه لو أراد أكثر من ذلك لقال: أنت منّي بمنازل.

وذلك أنّ هذا يفسد من وجهين:

أحدهما: أنّه لو أراد منزلة واحدة فدخول الاستثناء عليه دليل على أنّه أراد أكثر من منزلة واحدة.

والثاني: أنّ الأمّة بين قائلين: قائل يقول: إنّ الخبر خرّج على سبب فهو يقصره عليه، وقائل يقول: المراد جميع المنازل، وإذا بيّنّا فساد خروج الخبر على سبب ثبت القول الآخر.

والذي يدلّ على فساد ذلك أنّ رواية ما يذكر من السبب طريقه الآحاد، والخبر معلوم، ولو صحّ السبب لما وجب قصر الخبر على سببه عند أكثر المحقّقين[٢].

وأيضاً، فقد روي هذا الخبر، وأنّ النبيّ ﷺ قاله في مقام بعد مقام، وفي

---

(١) انظر الشافي في الإمامة ٢: ٢٣٤، الرسائل العشر (للمصنّف): ١٣٦.

(٢) أي ولو صحّ السبب فهذا لا يخرجه عن العموم؛ لأنّ المورد لا يخصّص الوارد كما هو المشهور عند المحقّقين والمقرّر في علم الأصول.

أوقات لم يكن فيها السبب المدّعى[١].

فإن قيل: لو أراد الخلافة لقال: أنت منّي بمنزلة يوشع بن نون، لأنّ هذه

---

(١) قوله صلى الله عليه وآله: «أنت منّي بمنزلة هارون من موسى» قاله صلى الله عليه وآله في عدّة مواطن، غير ما يدّعى من السبب وهو «غزوة تبوك».

منها: أنّه صلى الله عليه وآله قاله يوم المؤاخاة، أخرجه أحمد بن حنبل بإسناده عن زيد بن أبي أوفى، فذكر قصّة مؤاخاة رسول الله صلى الله عليه وآله بين أصحابه فقال علي عليه السلام: ذهب روحي وانقطع ظهري حين رأيتك فعلت بأصحابك ما فعلت غيري... فقال صلى الله عليه وآله: والذي بعثني بالحق ما أخّرتك إلّا لنفسي فأنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي... الحديث.

انظر: فضائل الصحابة لأحمد ٢: ٦٣٨، الثقات لابن حبّان ١: ١٤٢ تاريخ دمشق ٤٢: ٥٣.

ومنها: أنّه صلى الله عليه وآله قاله يوم فتح خيبر، أخرجه الطبراني والخوارزمي عن علي عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله يوم فتحت خيبر: لولا أن تقول فيك طوائف من أمّتي ما قالت النصارى في عيسى بن مريم لقلت فيك اليوم مقالاً لاتمرّ على ملأ من المسلمين إلّا أخذوا من تراب رجليك وفضل طهورك يستشفون به ولكن حسبك أن تكون منّي وأنا منك، ترثني وأرثك، وأنت منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي... الحديث. واللّفظ للخوارزمي.

انظر: المعجم الكبير ١: ٣٢٠، مناقب الخوارزمي: ١٢٩.

ومنها: ما أخرجه الطبراني وغيره عن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله لأم سلمة: هذا علي بن أبي طالب لحمه لحمي ودمه دمي وهو منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا أنّه لا نبيّ بعدي.

انظر: المعجم الكبير ١٢: ١٤.

ومنها: ما أخرجه الخوارزمي وابن عساكر عن جابر بن عبد اللّه الأنصاري قال: دخل رسول الله صلى الله عليه وآله ونحن مضطجعون في المسجد فقال: يا علي إنّه يحلّ لك في المسجد ما يحلّ لي ألا ترضى أن تكون منّي بمنزلة هارون من موسى إلّا النبوّة... الحديث.

انظر: مناقب الخوارزمي: ١٠٩، تاريخ دمشق ٤٢: ١٤٠.

المنزلة كانت حاصلة ليوشع من موسى بعد وفاته[١].

قلنا: هذا فاسد من وجوه:

منها: أنّه إذا كان الخبر دالاً على ما قلناه من المراد، فتمنّي أن يكون على وجه آخر إقتراح في الأدلّة، وذلك لا يجوز، وكان ذلك يلزم في أكثر الأدلّة، وأكثر الظواهر، وذلك باطل بالإتّفاق.

ومنها: أنّ خلافة يوشع ليست معلومة، وإنّما يذكرها قوم من اليهود، وخلافة هارون من موسى نطق بها القرآن[٢]. وقيل: إنّ يوشع كان نبياً يوحى إليه[٣]، لم يتصرّف بعد موسى بخلافته، بل بالوحي. والخلافة كانت في ولد هارون.

ومنها: أنّ النبيّ ﷺ جمع له المنازل زيادة على الاستخلاف، فلم يجز أن يشتبه ذلك بيوشع، وقد تكلّمنا على ما يتفرّع على هذه الجملة في هذا الخبر والذي قبله في «تلخيص الشافي»[٤] و«شرح الجمل» فلا نطوّل بذكره ههنا؛ لأنّ فيما ذكرناه كفاية إن شاء اللّه.

---

(١) قاله القاضي عبد الجبّار في المغني ٢٠ ق ١: ١٦٤ ـ ١٦٥.

(٢) قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسىٰ لأخيهِ هٰارُونَ اخْلُفْني في قَوْمي﴾ الأعراف: ١٤٢.

(٣) هو قول قتادة، قال: كان نبيّهم الذي بعد موسى يوشع بن نون.

انظر: تفسير الطبري ٢: ٨٠٧، مستدرك الحاكم ٢: ٥٨٠.

(٤) تلخيص الشافي ٢: ٢٢٧ ـ ٢٣٤.

فصل

في أحكام البغاة على أمير المؤمنين عليه السلام

ظاهر مذهب الإماميّة أنّ الخارج على أمير المؤمنين عليه السلام والمقاتل له كافر، بدليل إجماع الفرقة المحقّة على ذلك، وإجماعهم حجّة؛ لكون المعصوم الذي لا يجوز عليه الخطأ داخلاً فيهم، وأنّ المحاربين له كانوا منكرين لإمامته، ودافعين لها[١]، ودفع الإمامة[٢] وجحدها كدفع النبوّة وجحدها سواء، بدلالة قوله صلى الله عليه وآله: **«من مات وهو لا يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»**[٣].

وروي عنه صلى الله عليه وآله أنّه قال لعلي عليه السلام: **«حربك يا عليّ حربي، وسلمك سلمي»**[٤]

---

(١) في «أ» و«ب»: (النصّ عليها) بدل (لها).

(٢) في «ج» و«د» و«هـ» زيادة: عندهم.

(٣) انظر: الكافي للكليني ١: ٣٧٧ و٣٧٨، ٨: ١٤٦، إكمال الدين: ٤٠٩ و٤١٤ و٦٦٨، الثاقب في المناقب: ٤٩٥. ورواه أحمد بن حنبل في المسند ٤: ٩٦، والطبراني في المعجم الكبير ١٩: ٣٨٨ بلفظ «من مات بغير إمام مات ميتة جاهلية». ورواه أبو يعلى في المسند ١٣: ٣٦٦ بلفظ «من مات وليس عليه إمام مات ميتة جاهلية».

(٤) انظر: مناقب ابن المغازلي: ١١٢ عن ابن عباس، مناقب الخوارزمي: ١٢٩، شرح نهج البلاغة ٢٠: ٢٢١ قال: قد ثبت أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال له «حربك حربي وسلمك سلمي».

ويدلّ عليه ما روي في الصحيح عن أبي هريرة وزيد بن أرقم أنّه صلى الله عليه وآله قال لعلي وفاطمة والحسن والحسين: «أنا حرب لمن حاربكم، وسلم لمن سالمكم».

وصحّحه جماعة كالحاكم في المستدرك، والكنجي في كفاية الطالب، وابن حجر الهيتمي في شرح ←

وحرب النبيّ ﷺ كفر بلا خلاف، فينبغي أن يكون حرب علي عليه السلام مثله؛ لأنّه ﷺ أراد حكم حربك حكم حربي، وإلّا فمحال أن يريد: نفس حربك حربي؛ لأنّ المعلوم خلافه.

فإن قيل: لو كان ذلك كفراً لأجرى عليهم أحكام الكفر من منع الموارثة، والمدافنة، والصلاة عليهم، وأخذ الغنيمة، وإتباع المدبر، والإجازة على المجروح[1]. والمعلوم أنّه عليه السلام لم يجر ذلك عليهم، فكيف يكون كفراً[2].

قلنا: أحكام الكفر مختلفة كحكم الحربي، والمعاهد، والذمي، والوثني، فمنهم: مَن تقبل منهم الجزية ويقرّون على دينهم، ومنهم مَن لا تقبل منهم، ومنهم مَن يناكح وتؤكل ذبيحته، ومنهم مَن لا تؤكل عند المخالف[3].

ولا يمتنع أن يكون من كان متظاهراً بالشهادتين ـ وإن حكم بكفره ـ حكمه

الهمزيّة وغيرهم.

انظر: مسند أحمد، ٢: ٤٤٢، فضائل الصحابة لأحمد ٢: ٧٦٧، سنن الترمذي ٥: ٦٩٩، المعجم الكبير ٣: ٤٠، ٥: ١٨٤، مستدرك الحاكم ٣: ١٤٩، مناقب ابن المغازلي: ١٢٧، مناقب الخوارزمي: ١٤٩، كفاية الطالب: ٣٣١ وقال: حديث حسن صحيح أخرجه شيخ أهل الحديث أحمد بن حنبل في مسنده، شرح الهمزيّه: ٢٧٩ وصحّحه.

(١) كذا في نسخة الروضاتي، وفي بقيّة النسخ: الخروج.

(٢) انظر: المغني للقاضي عبد الجبّار ٢٠ ق ١: ٣٢٥.

(٣) انظر: المبسوط للمصنّف ٢: ٩ ـ ٢٥ أحكام الحربي، و٣٦ حكم من تؤخذ منهم الجزية، و٤٣ ـ ٥٧ حكم دخول الكفّار لبلاد المسلمين. تذكرة الفقهاء ٩: ٤٦ أصناف الكفّار وأحكامهم.

مخالف لأحكام الكفّار، كما تقول المعتزلة في المجبّرة والمشبّهة وغيرهم من الفرق الذين يحكمون بكفرهم [١]، وإن لم تجر هذه الأحكام عليهم، فبطل ما قالوه.

فأمّا مَن خالف الإمامة، فمنهم: مَن يحكم عليهم بالفسق، ومنهم مَن يقول هو خطأ مغفور، ومنهم مَن يقول: إنّهم مجتهدون وكلّ مجتهد مصيب [٢].

فمن حكم بفسقهم من المعتزلة وغيرهم ممّن يدّعي توبة القوم ورجوعهم، فنحن نبيّن فساد قولهم.

والذي يدلّ على بطلان ما يدّعونه من التوبة: أنّ الفسق معلوم ضرورة، وما يدّعونه من التوبة طريقه الآحاد، ولا يُرجع عن المعلوم إلى المظنون.

وأيضاً، فكتاب أمير المؤمنين عليه السلام إلى أهل الكوفة والمدينة بالفتح [٣]، يتضمّن فسق القوم، وأنّهم قُتلوا على خطاياهم، وأنّهم قُتلوا على النكث والبغي، ومَن مات تائباً لا يوصف بذلك. والكتب معروفة في كتب السير.

---

(١) وذلك لأنّ المعتزلة مجمعون على أنّ صاحب الكبيرة مخلّد في النار إن لم يتدارك بالتوبة، ويقولون بالإحباط فيحبط إيمانه كلّه فلا يبقى معه شيء من الإيمان.

انظر: المواقف ٣: ٤٩٤، الفصل في الملل ٤: ٣٧، شرح القصيدة الطحاوية: ٣٥٦.

(٢) انظر الأقول في: المستصفى: ١٣٠، الملل والنحل ١: ٢٠٧ قطف الثمر: ٩٧.

(٣) وهو كتابه إلى أهل الكوفة، أرسله مع عمر بن سلمة الأرحبي بعد فتح البصرة، وأوّله: فإنّا لقينا القوم الناكثين لبيعتنا، المفرّقين لجماعتنا، الباغين علينا... إلى آخره.

انظر: بحار الأنوار ٣٢: ٢٥٢.

وروي أيضاً، أنّه لمّا جاءه ابن جرموز برأس الزبير[١] وسيفه، تناول سيفه وقال عليه السلام: «**سيف طالما جلا به الكرب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وآله ولكن الحَين[٢] ومصارع السوء**»[٣]. ومَن كان تائباً لا يوصف مصرعه بأنّه مصرع سوء.

وروى حبّة العرني[٤] قال: سمعت علياً عليه السلام يقول: «**والله لقد علمت صاحبة الهودج أنّ أصحاب الجمل ملعونون على لسان النبيّ الأمّي وقد خاب من افترى**»[٥].

---

(١) الزبير بن العوام بن خويلد بن أسد بن عبد العزى القريشي الأسدي، أمّه صفيّة بنت عبد المطلب بن هاشم، بايع أمير المؤمنين عليه السلام ثمّ نكث البيعة وخرج على أمير المؤمنين، واحتج عليه أمير المؤمنين يوم الجمل بقوله: نشدتك الله يا زبير أما سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إنّك تقاتلني وأنت ظالم لي، قال: بلىٰ ولكن نسيت، ثمّ انحاز عن القتال، وقيل: أعتق عبداً وعاد للقتال في الصف، قتله عمرو بن جرموز بوادي السباع بالبصرة سنة ٣٦ هـ.

انظر: مسند أبي يعلى ٢: ٣٠، مستدرك الحاكم ٣: ٣٦٧، الأنساب ١: ١٣٩، تاريخ الطبري ٣: ٥١٩ ـ ٥٢٠، الإصابة ٢: ٤٥٧.

(٢) الحَين: بالفتح، الهلاك، وكل شيء لم يوفق للرشاد فقد حان حينا.

انظر: العين ٣: ٣٠٤.

(٣) الطبقات الكبرى ٣: ١١٢، تاريخ دمشق ١٨: ٤١٨.

(٤) حبة بن جوين العرني العجلي، أبو قدامة الكوفي، من أصحاب أمير المؤمنين عليه السلام وشهد معه المشاهد كلّها، وثّقه العجلي وقال: كوفي تابعي ثقة. روى له النسائي، مات سنة ٧٦ هـ.

انظر: رجال الطوسي: ٦٠، تهذيب الكمال ٥: ٣٥١.

(٥) انظر: الشافي في الإمامة ٤: ٣٣٢، الاحتجاج ١: ٢٣٧، بحار الأنوار ٣٢: ٣٣٥.

وروى البلاذري[١] بإسناده إلى جويرية بن أسماء[٢] قال: بلغني أنّ الزبير لمّا ولّى إعترضه عمّار بن ياسر[٣]، وقال: أين أبا عبدالله، فوالله ما أنت بجبان ولكنّي أحسبك شككت، فقال: هو ذاك[٤].

والشك خلاف التوبة؛ لأنّه لو كان تائباً لقال: تحقّقت أنّ صاحبك على الحقّ

وفي أمالي الصدوق: ٧٠٣ بلفظ: لقد علم المستحفظون من أصحاب محمّد ﷺ أنّ الناكثين والقاسطين والمارقين ملعونون على لسان النبيّ الأمّي وقد خاب من افترى.

(١) أبوالحسن أحمد بن يحيى بن جابر البغدادي البلاذري، مؤرّخ ونسّابة، من أهل بغداد، جالس المتوكّل العبّاسي، ومات في أيّام المعتمد سنة ٢٧٩ هـ، له مصنّفات مشهورة منها «فتوح البلدان» و«أنساب الأشراف».

انظر: سير أعلام النبلاء ١٣: ١٦٢، الأعلام ١: ٢٦٧.

(٢) جويرية بن أسماء بن عبيد، أبو مخراق الضبعي البصري، حدَّث عن نافع والزهري ومالك بن أنس. قال عنه الذهبي: المحدّث الثقة، وحديثه محتجّ به في الصحاح. روى له الأربعة، مات سنة ١٧٣ هـ.

انظر: سير أعلام النبلاء ٧: ٣١٧، الأعلام ٢: ١٤٨.

(٣) عمّار بن ياسر بن عامر بن مالك المذحجي العنسي، أبو اليقظان حليف بني مخزوم، كان من السابقين إلى الإسلام هو وأبوه وأمّه وكانوا ممّن عذّب في الله، فكان رسول الله ﷺ يمرّ بهم فيقول: صبراً آل ياسر إنّ موعدكم الجنّة، هاجر إلى المدينة وشهد مع رسول الله ﷺ المشاهد كلّها، وصحب عليّاً وشهد معه حروبه، وتواتر عن النبيّ ﷺ أنّه قال: إنّ عمّاراً تقتله الفئة الباغية، وأجمعوا على أنّه استشهد بصفّين سنة ٣٧ هـ وهو يقاتل مع عليّ عليه السلام الفئة الباغية. ومناقبه كثيرة، قال فيه رسول الله ﷺ: ما خُيّر عمّار بين أمرين إلّا اختار أرشدهما. انظر: أسد الغابة ٤: ٤٣، الإصابة ٤: ٤٧٣.

(٤) أنساب الأشراف ٣: ٥٤.

وأنا على الباطل. وأيّ توبة لشاك.

وأمّا طلحة[١]، فقتل بين الصفّين فمتى تاب. وكتاب أمير المؤمنين‌عليه السلام يدلّ على إصراره[٢].

وروي عنه أنّه قال حين جاد بنفسه: ما رأيت مصرع شيخ قطّ أضيع من مصرعي[٣]. وذلك دليل الإصرار.

وروي عن علي‌عليه السلام **أنّه** مرّ عليه وهو مقتول، فقال: **أقعدوه، فأقعد، فقال: كانت [لك] سابقة، لكنّ الشيطان دخل منخرك فأوردك النار**[٤].

---

(١) طلحة بن عبيد اللّه بن عثمان القرشي التيمي، أحد الستة أصحاب الشورى، وكان ممّن أعان على عثمان. بايع أمير المؤمنين‌عليه السلام ونكث البيعة، وخرج على رأس جيش الناكثين إلى البصرة هو والزبير وعائشة، وقتل بين الصفّين يوم الجمل، وروى غير واحد أنّ مروان بن الحكم رأى طلحة في الخيل فقال: هذا ممّن أعان على عثمان، فرماه بسهم في ركبته فما زال الدم يسيح منه حتّى مات فكان مروان يقول: لا أطلب ثاري بعد اليوم، وكان ذلك في سنة ٣٦ هـ. والمشهور بين المفسّرين أنّ قوله تعالى: ﴿**وَمَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللّهِ وَلاَ أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّهِ عَظِيمًا**﴾ الاحزاب: ٥٣، نزلت فيه. أخرجه عبد الرّزاق، وعبد بن حميد، وابن المنذر عن قتادة. وأخرجه ابن أبي حاتم عن السدّي، وأخرجه ابن سعد عن أبي بكر محمّد بن عمر.

انظر: مصنّف ابن أبي شيبة ٨: ٧٠٨، الطبقات الكبرى ٣: ٢١٤، شرح نهج البلاغة ٩: ١١٤، الإصابة ٣: ٤٣٠، الدر المنثور ٥: ٢١٤.

(٢) تقدّمت الإشارة إليه قريباً، فراجع.

(٣) أنساب الأشراف ٣: ٤٤، شرح نهج البلاغة ٩: ١١٣.

(٤) الشافي ٤: ٣٤٤، الفصول المختارة: ١٤١، الإحتجاج ١: ٢٣٩.

وأمّا إصرار عائشة[١]، فكتاب أمير المؤمنين عليه السلام، وما روي من المحاورة بين عبد اللّه بن عباس[٢] وبينها، وامتناعها من تسميته بإمرة

---

(١) عائشة بنت أبي بكر، تزوّجها رسول الله صلى الله عليه وآله قبل الهجرة، كانت أشدّ الناس على عثمان وكانت تقول: اقتلوا نعثلاً فقد كفر.

ثمّ خرجت مع طلحة والزبير على رأس جيش البصرة، ولمّا بلغت مياه بني عامر ليلاً نبحتها الكلاب فقالت: أيّ ماء هذا؟ قالوا: ماء الحوأب، فقالت ما أظنّني إلّا راجعة، فقال لها الزبير ومن كان معها: بل تقدمين ويراك المسلمون، فقالت: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال لنا ذات يوم: كيف بإحداكنّ تنبح عليها كلاب الحوأب. وعن أمّ سلمة قالت: ذكر النبيّ صلى الله عليه وآله خروج بعض أمّهات المؤمنين، فضحكت عائشة، فقال لها: انظري يا حميراء أن لا تكوني أنت، ثمّ التفت إلى علي فقال: يا علي، إن وليت من أمرها شيئاً فارفق بها. وعن ابن عباس قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: ليت شعري أيّتكنّ صاحبة الجمل الأدبب، تسير حتّى تنبحها كلاب الحوأب، يقتل عن يمينها ويسارها خلق كثير. وكانت عائشة بعد ذلك تقول: أنا واللّه صاحبة ماء الحوأب، وأوصت أن تدفن مع ازواج النبيّ صلى الله عليه وآله وقالت: كنت أحدثت بعده حدثاً. ماتت سنة ٥٧ هـ، وصلّى عليها أبوهريرة.

انظر: مسند أحمد ٦: ٥٢ و٩٧، مصنف ابن أبي شيبة ٨: ٧٠٨، مسند أبي يعلى ٨: ٢٨٢، مستدرك الحاكم ٣: ١٢٠، تاريخ الطبري ٣: ٤٧٧، تاريخ اليعقوبي ٢: ١٨١، البداية والنهاية ٦: ٢٣٦ ـ ٢٣٧، ٧: ٢٥٨، تهذيب الكمال ٣٥: ٢٢٧.

(٢) أبو العباس، عبد اللّه بن العباس بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف القرشي الهاشمي، ابن عم رسول الله صلى الله عليه وآله، ولد وبنو هاشم بالشعب حين حصرت قريش بني هاشم، كان يلقّب بحبر الأمّة والبحر لكثرة علومه، ولّاه أمير المؤمنين عليه السلام على البصرة، وكان يوم صفّين على الميسرة، ومواقفه مع أمير المؤمنين عليه السلام ومعاضدته له، واحتجاجاته على المخالفين معروفة مشهورة، وفضائله كثيرة.

انظر: تذكرة الحفّاظ ١: ٤٠، الإصابة ٤: ١٢١، تهذيب الكمال ١٥: ١٥٤.

المؤمنين[١]، دليل واضح على الإصرار.

وروى الواقدي[٢]: أنّ عمّاراً دخل عليها فقال: كيف رأيت ضرب بنيك على الحقّ؟ فقالت: استبصرت من أجل أنّك غلبت، فقال: أنا أشدّ استبصاراً من ذلك، واللّه لو ضربتمونا حتّى تبلغونا سعفات هجر، لعلمنا أنّا على الحقّ وأنّكم على الباطل. فقالت عائشة: هكذا يُخيّل إليك، اتق اللّه يا عمّار، أذهبت دينك لابن أبي طالب[٣].

وروى الطبري في تاريخه: أنّه لمّا انتهى قتل أمير المؤمنين عليه السلام إلى عائشة قالت:

فألقت عصاها واستقرّت بها النوى ... كما قرّ عيناً بالإياب المسافر

ثمّ قالت: من قتله؟ فقيل: رجل من مراد. فقالت:

فإن يك تائباً[٤] فلقد نعاه ... غلام ليس في فيه التراب[٥]

---

(١) انظر: تاريخ اليعقوبي ٢: ١٨٣، شرح نهج البلاغة ٦: ٢٢٩.

(٢) محمّد بن عمر بن واقد السهمي، أبو عبداللّه الواقدي، أقدم مؤرّخي الإسلام وأشهرهم، ولد بالمدينة وانتقل إلى بغداد سنة ١٨٠ هـ وولي القضاء بها للمأمون، له مصنّفات كثيرة منها «المغازي» و«فتوح الشام» و«كتاب الردّة» و«كتاب صفّين». قال ابن النديم: إنّ الواقدي كان يتشيع، حسن المذهب، يلزم التقيّة، وهو الذي روى أنّ علياً عليه السلام كان من معجزات النبيّ صلى الله عليه وآله كالعصا لموسى وإحياء الموتى لعيسى وغير ذلك في الأخبار. توفّي ببغداد سنة ٢٠٧ هـ ودفن بمقابر الخيزران.

انظر: تاريخ بغداد ٣: ٢١٢، الكنى والألقاب ٣: ٢٧٨، الأعلام ٦: ٣١١.

(٣) انظر: أمالي الطوسي: ١٤٣، الاحتجاج ١: ٢٤٠، تاريخ الطبري ٣: ٥٣٨، الكامل في التاريخ ٣: ٢٥٤.

(٤) في المصادر: (نائياً) بدل (تائباً).

(٥) تاريخ الطبري ٤: ١١٥، الكامل في التاريخ ٣: ٣٩٤.

وهذا كلّه صريح في الإصرار وفقد التوبة.

وروي عن ابن عباس: أنّه قال لأمير المؤمنين عليه السلام حين أبت عائشة الرجوع إلى المدينة: دعها في البصرة ولا ترحّلها. فقال عليه السلام: **إنّها لا تألوا شرّاً[١]، ولكنّي أردّها إلى بيتها[٢]**.

وروى محمّد بن إسحاق[٣]: أنّها [لمّا] وصلت إلى المدينة راجعة من البصرة لم تزل تحرّض الناس على أمير المؤمنين عليه السلام، وكتبت إلى معاوية[٤] وأهل الشام

---

(١) لاتألوا شراً: أي لا تقصر فيه.

(٢) الاحتجاج ١: ٢٤١، بحار الأنوار ٣٢: ٢٦٧.

(٣) محمّد بن إسحاق بن يسار، أبو بكر القرشي، صاحب المغازي والسيرة، عدّه الشيخ الطوسي من أصحاب الإمام الصادق عليه السلام وممّن أسند عنه، قال ابن سعد: كان ثقة وقد روى الناس عنه. وثّقه أحمد وابن المديني وشعبة، وقال ابن عيينة: ما رأيت أحداً يتّهم ابن اسحاق. مات ببغداد سنة ١٥١ هـ ودفن بمقبرة الخيزران.

انظر: رجال الطوسي: ٢٧٧، الطبقات الكبرى ٧: ٣٢١، تاريخ بغداد ١: ٢٣٠، تذكرة الحفّاظ ١: ١٧٢.

(٤) معاوية بن أبي سفيان صخر بن حرب بن أميّة، أمّه هند بنت عتبة، من الطلقاء يوم فتح مكّة، وقيل: أسلم يوم الفتح، قال الزمخشري وغيره: كان معاوية يعزّى إلى أربعة. ولّاه عمر على الشام، وأقرّه عثمان، ولم يبايع علياً عليه السلام وحاربه بصفّين، وتسمّى بالخلافة بعد التحكيم، وكان من أشدّ الناس عداوة لأمير المؤمنين عليه السلام ولبني هاشم. قال الحسن البصري: ثلاث كنّ في معاوية لو لم يكن فيه إلّا واحدة لكانت موبقة: انتزاؤه على هذه الأمّة بالسفهاء حتّى ابتزها أمرها، واستلحاقه زياداً مراغمة لقول رسول الله صلى الله عليه وآله: الولد للفراش وللعاهر الحجر. وقتله حجر بن عديّ وأصحابه، فياويله من حجر وأصحابه. وروى المدائني في كتاب «الأحداث» ⇐

مع الأسود بن البختري[١] تحرّضهم عليه[٢].

ونظائر ذلك كثيرة، ذكرنا منها في كتاب «تلخيص الشافي»[٣]، لا نطوّل بذكره ههنا، فأيّ توبة مع ما ذكرناه.

وأمّا مَن نفى عنهم الفسق، فما قدّمناه من الأدلّة يُفسد قولهم.

وما تدّعيه المعتزلة من الأخبار في توبة طلحة، والزبير، وعائشة[٤]، فهي كلّها أخبار آحاد لا يُلتفت إليها، وليس أيضاً فيها تصريح بالتوبة.

وأدلّ دليل على عدم التوبة: أنّهم لو تابوا لسارعوا إلى أمير المؤمنين عليه السلام، والدخول في عسكره، والجهاد معه.

قال: كتب معاوية نسخة واحدة إلى عمّاله بعد عام الجماعة: أن برئت الذمّة ممّن روى شيئاً من فضل أبي تراب وأهل بيته، فقامت الخطباء في كلّ كورة وعلى كلّ منبر يلعنون علياً ويبرأون منه ويقعون فيه وفي أهل بيته. مات سنة ٦٠ هـ.

انظر: أسد الغابة ٤: ٣٨٥، شرح نهج البلاغة ١: ٣٣٦، ١١: ٤٤، ١٦: ١٩٣.

(١) الأسود بن أبي البختري، واسم أبي البختري العاص بن هاشم، قتل أبوه يوم بدر كافراً، وأسلم هو يوم الفتح، وفي تاريخ الطبري: أنه قاتل علياً في البصرة وكان ممّن أمسك بخطام الجمل في المعركة. وفي سير أعلام النبلاء عن الزهري: لمّا قدم قيس بن سعد بن عبادة إلى المدينة تآمر الأسود ومروان بن الحكم على أن يبيتاه.

انظر: أسد الغابة ١: ٨٢، تاريخ الطبرى ٣: ٥٢٨، سير اعلام النبلاء ٣: ١١٠.

(٢) الشافي في الإمامة ٤: ٣٥٦، الاحتجاج ١: ٢٤١ عن محمّد بن إسحاق، بحار الأنوار ٢٨: ١٥٠ و٣٢: ٢٦٧.

(٣) تلخيص الشافي ٤: ١٣١ـ ١٦٥.

(٤) انظر: المغني للقاضي عبد الجبّار ٢٠ ق ٢: ٨٤ ـ ٩٢.

فممّا تعلّقوا به رجوع الزبير عن الحرب[١]، ونفس الرجوع ليس بدليل التوبة؛ لأنّه يحتمل غير التوبة.

وقد قيل: إنّه لمّا لاحت له أمارات الظفر لأمير المؤمنين عليه السلام وآيس من الظفر رجع[٢].

وقال قوم: إنّه رجع ليتوجه إلى معاوية[٣].

وقيل: إنّه لمّا انصرف وبخّه ابنه فقال: حلفت أن لا أقاتله، فقال: كفّر عن يمينك. فأعتق مملوكاً له ورجع إلى القتال[٤].

وما روي من قوله: ما كان أمر قط إلّا عرفت أين أضع قدمي فيه إلّا هذا الأمر، فإني لا أدري أمقبل أنا أم مدبر[٥]؟ فليس فيه دليل التوبة، بل هو صريح في الشك المنافي للتوبة.

وما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: **بشّر قاتل ابن صفيّة بالنار**[٦]. لا يدلّ على توبته أيضاً، لأنّه يجوز أن يستحقّ قاتله النار لأمر سوى قتله، كما قال

---

(١) انظر: المغني ٢٠ ق ٢: ٧٦ ـ ٨٨.

(٢) انظر: تاريخ الطبري ٣: ٥٤٠ قال: ومضى الزبير في صدر يوم الهزيمة راجلاً نحو المدينة.

وفي الكامل في التاريخ ٣: ٢٤٣، قال: بينا عائشة واقفة إذ سمعت ضجّة شديدة فقالت: ما هذا؟ قالوا: ضجّت العسكر، قالت: بخير أو بشر؟ قالوا: بشر، فما فاجأها إلّا الهزيمة فمضىٰ الزبير من وجهه إلى وادي السباع.

(٣) انظر: أنساب الأشراف ٣: ٥٣، فيه إشارة إلى ذلك.

(٤) تاريخ الطبري ٣: ٥١٩ ـ ٥٢٠، الكامل في التاريخ ٣: ٢٤٠، البداية والنهاية ٦: ٢٣٨.

(٥) المغني ٢٠ ق ٢: ٨٦، شرح نهج البلاغة ٢: ١٦٦.

(٦) انظر: الطبقات الكبرى ٣: ١١١، الاستيعاب ٢: ٥١٥، أسد الغابة ٢: ١٩٩.

النبيّ ﷺ لقزمان ـ رجل قاتل الكفّار يوم أحد وأبلى معه ـ: قزمان رجل من أهل النار[١]. لعلّة أخرى.

وقيل: السبب في ذلك أنّ ابن جرموز خرج مع الخوارج يوم النهروان، فقتل في جملتهم[٢].

وما روي عن طلحة أنّه قال حين أصابه السهم:

ندمت ندامة الكُسَعِيّ[٣] لمّا   رأت عيناه ما فعلت يداه[٤]

فلا يدلّ أيضاً على التوبة، بل يدلّ على عدمها؛ لأنّه جعل ندامته غير نافعة له،

---

(١) انظر: تاريخ الطبرى ٢: ٢٠٩، الإصابة ٥: ٣٣٥.

(٢) هذا الجواب ورد في رواية عن الإمام الرضا عليه السلام، حين سأله ابن أكثم عن جملة مسائل، قال: أخبرني عن قول علي عليه السلام لابن جرموز: بشرّ قاتل ابن صفيّة بالنار. فقال عليه السلام: وأمّا قول علي: بشّر قاتل ابن صفيّة بالنار فهو لقول رسول الله ﷺ،

وكان ممّن خرج يوم النهروان، فلم يقتله أمير المؤمنين عليه السلام بالبصرة، لأنّه علم أنّه يقتل في فتنة النهروان.

انظر: تحف العقول: ٤٨٠، وأورده المفيد في الاختصاص: ٩٥.

وقد ذكر السيّد المرتضىٰ رحمه الله في الشافي ٤: ٣٤٨ وجهاً آخر لتوضيح هذا الخبر قال: إنّ ابن جرموز غدر بالزبير بعد أن أعطاه الأمان، فكان قتله له على وجه الغيلة والمكر وهذه منه معصية لا شبهة فيها.

(٣) الكُسَعِيّ: هو محارب بن قيس، وقيل: غامد بن الحارث والكُسَع: حي من اليمن، وقيل: بطن من حمير يقال لهم: بني الكُسَع، يضرب بهم المثل في الندامة.

انظر: الصحاح ٣: ١٢٧٦، الفائق في غريب الحديث ٣: ١٥٥. مجمع الأمثال للميداني ٢: ٣٤٨.

(٤) انظر: المغني ٢٠ ق ٢: ٨٨.

كما أنّ ندامة الكُسعي لم تنفعه. وقصّته في ذلك مشهورة[1].

وقوله وهو[2] يجود بنفسه: اللّهمّ خذ لعثمان منّي حتّى ترضى[3]. دليل الإصرار أيضاً؛ لأنّه أقرّ بأنّه سبب قتل عثمان[4]، وكان ينسبه إلى عليعليه السلام، وذلك خلاف ما أقرّ به على نفسه.

وما يروى من حديث البشارة: أنّ النبيّصلى الله عليه وآله قال: عشرة من أصحابي في

---

(١) خلاصتها: أنّ محارب بن قيس أعجبته نبعة فتعهّدها فلمّا أدركت قطعها وجففها واتخذ منها قوساً، فكمن لقطيع فرمى فظن أنّه أخطأ فرمى ثانياً وثالثاً إلى خمسة أسهم وهو يظنّ خطأه فعمد إلى قوسه فكسرها، ثمّ بات فلمّا أصبح نظر فإذا الحمر مطرّحة مصرّعة وأسهمه بالدم مضرّجة فندم على كسر قوسه، فشدّ على إبهامه فقطعها وانشأ يقول:

ندمت ندامة لو أنّ نفسي ... تطاوعني إذا لقطعت خمسي

تبين لي سفاه الرأي منّي ... لعمر أبيك حين كسرت قوسي

انظر: مجمع الأمثال للميداني ٢: ٣٤٨، الصحاح ٣: ١٢٧٦.

(٢) كذا في «أ»، وفي بقية النسخ: (حين) بدل (وهو).

(٣) انظر: الطبقات الكبرى ٣: ٢٢٢ و٢٢٣، تاريخ دمشق ٢٥: ١٠٩، أسد الغابة ٣: ٦٠ وقال: لأنّه كان شديداً على عثمان. الكامل في التاريخ ٣: ٢٤٣، تاريخ الإسلام ٣: ٤٨٦ وزاد: إنّا داهنّا في أمر عثمان.

(٤) ويدلّ على ذلك أيضاً: قول مروان بن الحكم حين رمى طلحة فقتله قال: هذا أعان على عثمان ولا أطلب بثاري بعد اليوم. وقال خليفة بن خياط: إنّ مروان رمى طلحة بسهم فقتله ثمّ التفت إلى أبان بن عثمان فقال: قد كفيناك بعض قتلة أبيك، وكان عبد الملك بن مروان يقول: لولا أنّ أبي أخبرني أنّه رمى طلحة فقتله ما تركت من ولد طلحة واحداً.

انظر: الطبقات الكبرى ٣: ٢٢٣، تاريخ دمشق ٢٥: ١١٣، ٦٨: ١٥٥، الاستيعاب ٢: ٧٦٨ ـ ٧٦٩، تاريخ الإسلام ٣: ٤٨٦ ـ ٤٨٧، سير أعلام النبلاء ١: ٣٦، الإصابة ٣: ٤٣٢.

الجنّة وطلحة والزبير منهم[1]، لا يدلّ على توبتهم أيضاً؛ لأنّه خبر واحد ضعيف مقدوح في سنده[2].

وأدلّ دليل على فساده: أنّ النبيّ ﷺ لا يجوز أن يقول لمن ليس بمعصوم: أنت في الجنّة لا محالة؛ لأنّ في ذلك إغراء له بالقبيح.

وقيل: إنّ راويه سعيد بن زيد[3]، وهو أحد العشرة، فلا يقبل خبره؛ لأنّه يشهد لنفسه.

فأمّا ما روي من بكاء عائشة، وتلهّفها، وتمنّيها أنّها كانت مدرة أو شجرة[4]، وقولها: لئن لا أكون شهدت ذلك اليوم أحب إليّ من أن يكون لي من رسول الله ﷺ عشرة أولاد كعبد الرحمن بن الحرث بن هشام[5]. لا يدلّ على التوبة؛ لأنّ مثل

---

(1) انظر: مسند أحمد 1: 189، سنن ابن ماجة 1: 48.

(2) في «أ»: ضعيف روايته وسنده.

والحديث ردّه وكذّبه أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل بقوله للزبير: قد أقررتَ أنّي من أهل الجنّة، وأمّا ما ادّعيت لنفسك وأصحابك فأنا به من الجاحدين الكافرين. فقال الزبير: أفتراه كذب على رسول الله ﷺ. فقال عليه السلام: ما أراه كذّب ولكنّه والله اليقين.

(3) سعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل القرشي العدوي، ابن عمّ عمر بن الخطاب وزوج اخته، وكانت اخته عاتكه بنت زيد تحت عمر بن الخطاب، أسلم قبل عمر، وهاجر إلى المدينة، وآخى رسول الله ﷺ بينه وبين أبي بن كعب، ولم يشهد بدراً. مات سنة 50 هـ.

انظر: أسد الغابة 2: 306، الإصابة 3: 87.

(4) انظر: المغني 20 ق 2: 90.

(5) انظر: الطبقات الكبرىٰ 5: 6، المغني 20 ق 2: 90. ولفظ ابن سعد: لإن أكون قعدت في منزلي عن مسيري إلى البصرة أحب إليّ من أن يكون لي من رسول الله عشرة من الولد كلّهم مثل عبدالرحمن بن الحارث بن هشام.

ذلك قد يقوله مَن ليس بتائب، كما حكى اللّه عن مريم: ﴿يَا لَيْتَنِي مِتُّ قَبْلَ هٰذَا وَكُنْتُ نَسْيًا مَنْسِيًّا﴾[١] وقد يقول مثل هذا من أراد أمراً لم يبلغه، وفاته غرضه، فيتحسّر عليه، فيتمنّى الموت عند ذلك، ويودّ أنّه لم يتعرّض له، لئلّا يُشمت به، ولا يدلّ جميع ذلك على التوبة. واستيفاء ذلك ذكرناه في غير موضع.

فصل

في تثبيت إمامة الإثني عشر عليهم السلام

إذا ثبت بما قدّمناه أنّ الزمان لا يخلو من إمام، وأنّ من شرطه أن يكون مقطوعاً على عصمته، ويكون[٢] أكثر ثواباً عند اللّه تعالى، وأعلمهم[٣] بجميع أحكام الشريعة، سهل الكلام على إمامة إمام بعد أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّه نعتبر أقوال الأمّة في عصر كلّ إمام[٤]، فنجدها بين أقوال:

قائل يقول: لا إمام. وما دلّلنا به من أنّ الزمان لا يخلو من إمام يُفسد قوله.

وقائل يقول بإمامة مَن لا يقطع على عصمته، بل لا يجعلها من شرط الإمام. وذلك يبطل بما قدّمناه من وجوب القطع على عصمة الإمام.

---

(١) سورة مريم: ٢٣.

(٢) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: أو يكون.

(٣) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: أو أعلمهم.

(٤) كذا في «د» و«هـ» ونسخة الروضاتي.

وفي «ج»: (كل عصر) بدل (عصر كلّ إمام). وفي «أ» و«ب»: في عصر.

وقائل يقول بإمامة مَن يدّعي عصمته، لكنّه يذهب إلى إمامة مَن لا يدّعي النصّ عليه ولا المعجز. وقد بيّنّا أنّه لا طريق إلى معرفة المعصوم إلّا بأحد هذين، فقوله يفسد أيضاً بذلك.

ومن ادّعى النصّ إمّا صريحاً أو[1] محتملاً، فإنّه يذهب إلى إمامة مَن علمنا موته، كالكيسانيّة[2] القائلين بإمامة ابن الحنفية[3]. والناووسية[4] والواقفة[5]

(١) في «ب» و«ج» و«د»: (وإما) بدل (أو).

(٢) الكيسانيّة: هم القائلون بإمامة محمّد بن الحنفية لأنّه كان صاحب راية أبيه يوم الجمل دون أخويه. سمّيت بذلك نسبة إلى كيسان مولى أمير المؤمنين عليه السلام، وأما ما قيل من تسميتها نسبة إلى المختار وكان اسمه كيسان فهو من تشنيع العامة على المختار لما صنع ببني أمية.

انظر: فرق الشيعة: ٢٣، مقالات الاسلاميين: ١٨ الملل والنحل ١: ١٤٧.

(٣) أبو القاسم محمّد بن علي بن أبي طالب القرشي الهاشمي، غلبت عليه النسبة إلى أمّه خولة الحنفية ـ وتقدّمت ترجمتها ـ ولد بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وآله. كان من خيار التابعين ومن أعقل الناس وأشجعهم. وكان حامل راية أبيه يوم الجمل وصفّين وتابعاً لأخويه الإمامين الحسن والحسين عليهما السلام. مات سنة ٨١ هـ ودفن بالبقيع.

انظر: أعيان الشيعة ٩: ٤٣٥، سير أعلام النبلاء ٤: ١١٠.

(٤) الناووسية: هم القائلون بإنّ الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام حيّ لم يمت، ولا يموت حتّى يظهر ويلي أمر الناس وأنّه هو المهدي. سمّيت بذلك لرئيس لهم من أهل البصرة يقال له فلان بن فلان الناووس، وقيل: نسبوا إلى قرية ناووسة من قرى هيت.

انظر: فرق الشيعة: ٦٧، التبصير في الدين: ٣٧، الملل والنحل ١: ١٦٦.

(٥) المراد من «الواقفة» هنا، جماعة من الناووسية وقفوا على جعفر بن محمّد الصادق عليه السلام.

انظر المصادر المتقدّمة.

على جعفر بن محمد عليه السلام، والفطحية[(١)] القائلين بإمامة عبد اللّه بن جعفر الصادق[(٢)]، وكالواقفة القائلين بإمامة موسى بن جعفر وأنّه حيّ[(٣)] لم يمت[(٤)].

وأقوال هؤلاء تبطل بما علمنا من موت هؤلاء ظاهراً مكشوفاً.

وأيضاً، فأدلّ دليل على فساد هذه الفرق: انقراضهم، وأنّهم لم يبق لهم باقية، ولو كانوا على حقّ لما انقرضوا.

وهذه الجملة إذا اعتبرتها في إمام إمامٍ، من عهد الحسين بن علي عليهما السلام وإلى عهد القائم بن الحسن عليهما السلام، وجدتها صحيحة لا يمكن الطعن عليها إلّا بالمنازعة في بعض الأصول التي ذكرناها، ومتى نازعوا في شيء من ذلك كان الكلام في تصحيح ذلك الأصل أوّلاً ثمّ في فرعه.

والكلام على الزيديّة داخل في جملة ذلك؛ لأنّهم لا يقطعون على عصمة

---

(١) الفطحيّة: هم القائلون بإمامة عبد اللّه الأفطح، الآتي.

انظر: فرق الشيعة: ٧٧، الملل والنحل ١: ١٦٧.

(٢) عبد اللّه الأفطح، ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، كان أكبر أولاد أبيه وادّعى الإمامة والنص بعد وفاة أبيه في سنة ١٤٨ هـ، افتضح أمره حين امتحنه بعض الشيعة بمسائل في الحلال والحرام فلم يجدوا عنده علماً فتركوه إلّا عمّار الساباطي وأصحابه. سمّي بالأفطح لكونه عريض الرأس أو الرجلين، عاش بعد وفاة أبيه سبعين يوماً.

انظر: الفصول المختارة: ٣١٢، فرق الشيعة: ٧٧.

(٣) حيّ: أثبتناه من «ب» و«ج».

(٤) الواقفة: هم القائلون بإمامة موسى بن جعفر عليه السلام وأنّه لم يمت وأنّه حيّ وأنّه هو القائم المهدي، وبعضهم قال: مات ورفعه اللّه إليه. ويطلق عليهم أيضاً الممطورة.

انظر: فرق الشيعة: ٨١، الملل والنحل ١: ١٦٩.

زيد[١]، ولا يدّعون أنّ من شرط الإمام أن يكون مقطوعاً على عصمته، ومن حمل نفسه على[٢] ذلك أخيراً يخالف الإجماع. و مع ذلك يفسد قوله؛ لأنّه لا يدّعي نصاً عليه، ولا ظهور معجز.

وشرح هذه الجملة والكلام على فريق فريق بيّنّاه في «تلخيص الشافي»[٣]، وجملته ما قلناه، فلا نطوّل بذكره الكتاب.

---

(١) أبو الحسين، زيد الشهيد ابن الامام علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، كان عالماً عابداً تقيّاً أبيّاً جامعاً لصفات الكمال، وكان يقال له حليف القرآن، وهو أحد أباة الضيم البارزين، اتّفق علماء الإسلام على جلالته وثقته وورعه وعلمه وفضله وسمّو مقامه، واتّفقت الروايات على ذلك، اعتقد بإمامته جماعة، وكان سبب اعتقادهم ذلك فيه هو خروجه بالسيف يدعو إلى الرضا من آل محمّد عليهم السلام فظنّوه يريد بذلك نفسه، ولم يكن يريدها له لمعرفته باستحقاق أخيه للإمامة ووصيته عند وفاته لولده الإمام جعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام، وصرّح الشهيد في قواعده في بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنّ خروجه كان بإذن الإمام عليه السلام، وقال الإمام الرضا عليه السلام: زيد بن علي كان من علماء آل محمّد، غضب للّه عزّوجلّ، فجاهد أعداءه حتّى قتل في سبيله، ولقد حدّثني أبي موسى بن جعفر عليه السلام أنّه سمع أباه جعفر بن محمّد يقول: رحم اللّه عمّي زيداً، إنّه دعا إلى الرضا من آل محمّد ولو ظفر لوفى بما دعا إليه.

استشهد في سنة ١٢١ هـ بالكوفة على يد يوسف بن عمر عامل هشام بن عبدالملك على العراق.

انظر: عيون أخبار الرضا ٢: ٢٢٥، عمدة الطالب: ٢٥٥، أعيان الشيعة ٧: ١٠٧.

(٢) في «د» و«هـ»: على ادّعاء.

(٣) تلخيص الشافي ٤: ١٩١ ـ ٢٠١.

فصل

الكلام في الغيبة

فأمّا الكلام في الغيبة وسببها، فإنّه إذا ثبتت هذه الأصول التي قدّمناها، وأنّ كلّ زمان لا يخلو من إمام، وأنّ من شرطه القطع على عصمته، ووجود النصّ عليه، فوجب إمامة من يُدّعى[1] إمامته؛ لأنّ الناس في عصرنا بين أقوال: منهم مَن يدّعي إمامة مَن لا يُدّعى القطع على عصمته، فقوله يبطل بما[2] قدّمناه. فلم[3] يبق بعد ذلك إلّا القول بإمامته، وإلّا خرج الحقّ عن الأمّة.

فإذا ثبتت إمامته ووجدناه لم يظهر، علمنا أنّ لاستتاره سبباً مبيحاً له ذلك، ولولاه لم يجز له الاستتار لكونه معصوماً.

ولا يلزم أن يعلم ذلك السبب مفصّلاً، كما نقول لمن طعن في إثبات الصانع بخلق المؤذيات، وفعل الآلام وغير ذلك، بأن نقول: إذا ثبتت حكمته تعالى، علمنا أنّ هذه الأشياء لها وجه حكمة وإن لم[4] نعلمه مفصّلاً.

---

(١) في «هـ»: ندّعي.

(٢) في «د» و«هـ»: (لما) بدل (بما).

(٣) كذا في «ج»، وفي بقيّة النسخ: ولم.

(٤) لم: أثبتناه من «د» و«هـ».

وبذلك نجيب من طعن في متشابه القرآن، وإن تكلّفنا الكلام في تفصيل ذلك فللاستظهار والقوّة، وإلّا فالقدر الذي ذكرناه كافٍ في الحجّة.

وإذا ثبتت ووجدنا التكليف قائماً على المكلّف كما كان، علمنا أنّ استتاره لشيء يرجع إليهم؛ لأنّه لو لم يرجع إليهم لما حسن تكليفهم.

ولا يلزمنا أن نعلم ذلك الأمر مفصّلاً، كما نقول لمن أخلّ بشرط من شروط النظر فلم يحصل له العلم باللّه: إنّك قد أخللت بشرط من شروط النظر، فيحتاج إلى أن تراجع وتعود فيه أبداً حتّى يحصل لك العلم.

وكذلك مَن لم يظهر له الإمام، ينبغي أن يراجع نفسه ويصلح سيرته، فإذا علم اللّه تعالى منه صدق النيّة في نصرة الإمام وأنّه لا يتغير عن ذلك ظهر له الإمام.

وقيل في ذلك: إنّه لا يمتنع أن يكون مَن لم يظهر له الإمام المعلوم من حاله أنّه إذا ظهر له سِرّه[١]، وألقى خبره إلى غيره من أوليائه وإخوانه، فربّما انتهى إلى شياع خبره وفساد أمره.

وقيل أيضاً: إنّه لا يمتنع أنّه إذا ظهر وظهر على يده علم[٢] معجز فإنّه لابدّ من ذلك؛ لأنّ غيبته غير معلومة[٣]، وإذا كان كذلك دخلت عليه شبهة، فيعتقد أنّه مدّعٍ لما لا أصل له، فيشيع خبره ويؤدّي إلى إغرائه[٤]. وغير ذلك من العلل.

وهذه العلّة نطلبها[٥] ممّن لم يظهر له من شيعته، وإن كانت علّته مزاحة من

(١) كذا في «أ»، وفي «ب» و«ج»: سرية، وفي «د»: سيرته، وفي «هـ»: سترته.

(٢) علم: لم ترد في «هـ».

(٣) في «هـ»: عينه غير معلوم.

(٤) في «د» و«هـ»: (الإغراء به) بدل (إغرائه).

(٥) في «أ» و«ب» و«ج»: يبطلها. والصواب ما أثبتناه وهو الموافق لبقيّة النسخ.

حيث أنّ لطفه حاصل له؛ لأنّه يعتقد وجوده، ويجوز تمكينه في كلّ حال فهو يخافه، واللطف به حاصل له، وبمكانه أيضاً يثق بوصول جميع الشرع إليه؛ لأنّه لو لم يصل إليه ذلك لما ساغ له الاستتار إلّا بسقوط التكليف عنهم. فإذا وجدنا التكليف باقياً والغيبة مستمرّة، علمنا أنّ جميع الشرع واصل إليه.

فأمّا المخالف، فسبب استتاره عنه اعتقاده بطلان إمامته، وأنّ مَن ادّعى هذا المنصب ممّن أشرنا إليه صار مضلّاً[١]، ولا يحتاج أن يخرج علّة في الاستتار عنه.

والفرق بين استتاره[٢] وظهور آبائه عليهم السلام[٣]، أنّه لم يكن المعلوم من حالهم أنّهم يقومون بالأمر، ويزيلون الدول، ويظهرون بالسيف، ويقومون بالعدل، ويميتون الجور، وصاحب الزمان عليه السلام بالعكس من ذلك، ولهذا يكون مطلوباً مرموقاً. والأوّلون ليسوا كذلك.

على أنّ آبائه عليهم السلام ظهروا؛ لأنّه كان المعلوم أنّهم لو قتلوا لكان هناك من يقوم مقامهم ويسدّ مسدّهم، وليس كذلك صاحب الزمان؛ لأنّ المعلوم أنّه لو هلك لم يكن هناك من يقوم مقامه، ولا يسدّ مسدّه، فبان الفرق بينهما.

وطول غيبة الإمام عليه السلام كقصرها، فإنّه ما دامت العلّة الموجبة حاصلة فإنّه مستتر، إلى أن يعلم اللّه تعالى زوال العلّة، فيعلم ذلك بما وقّفه عليه آباؤه من

---

(١) في «ج»: (ضال مضل) بدل (صار مضلاً).

(٢) كذا في «أ»، وفي بقية النسخ: الاستتار.

(٣) هذا جواب من المصنّف على قول القاضي عبد الجبّار في المغني حيث قال: إذا كان الغيبة سببها الخوف من الظهور فكان يجب أن تحصل في زمن بني أمية لأنّ خوفهم أكثر.

انظر: المغني ٢٠ ق ١: ١٩٦.

الوقت المعلوم، وبالأمارات اللائحة للبصر[١]، وغلبة الظن يقوم مقام العلم في ذلك، وخاصّة إذا قيل لك: إذا[٢] ظهرت أمارات النصر فاعلم أنّه وقت الخروج. وكلّ ذلك جائز.

وطول عمر صاحب الزمان[٣] ـ وإن كان خارقاً للعادة ـ فاللّه تعالى قادر عليه بلا خلاف بيننا وبين من خالفنا من الأمّة[٤].

وخرق العادات على مَن ليس بنبي قد بيّنّا جوازه[٥]، فلا وجه لاستبعاد ذلك.

وقد[٦] استتر النبيّ صلى الله عليه وآله في الشعب تارة، وفي الغار أخرى، فلا ينبغي أن يتعجّب من ذلك.

---

(١) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: للنصر.

(٢) إذا: أثبتناه من نسخة الروضاتي.

(٣) في «ج» و«د»: (صاحب الأمر) بدل (صاحب الزمان).

(٤) عقد الحافظ محمّد بن يوسف الگنجي الشافعي المتوفّى سنة ٦٥٨ هـ، في كتابه «البيان في أخبار صاحب الزمان»، باباً بعنوان: الباب الخامس والعشرون، في الدلالة على كون المهدي عليه السلام حيّاً منذ غيبته إلى الآن. قال في أوّله: ولا إمتناع في بقائه بدليل بقاء عيسى والياس والخضر من أولياء اللّه تعالى، وبقاء الدجال وإبليس الملعونين أعداء اللّه تعالى، وهؤلاء قد ثبت بقاؤهم بالكتاب والسنة، وقد اتفقوا عليه ثمّ أنكروا جواز بقاء المهدي، وها أنا أبيّن بقاء كلّ واحد منهم، فلا يسمع بعد هذا لعاقل إنكار جواز بقاء المهدي عليه السلام... ثمّ شرع في إثبات ذلك مفصلاً فراجع.

انظر: البيان في اخبار صاحب الزمان، الباب الخامس والعشرون. والكتاب مطبوع في ذيل كتابه كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب: ٢٥١.

(٥) تقدّم في مبحث النبوّة في عدة مواضع.

(٦) في «أ» و«ب»: وقد رأينا.

وليس لهم أن يقولوا: إنّ استتار النبيّ ﷺ كان مدّة يسيرة. وذلك أنّ استتاره في الشعب كان ثلاث سنين، وإذا جاز الاستتار ولو يوماً واحداً لعلّة جاز الاستتار الطويل مع استمرار العلّة، فلا فرق بين الطول والقصر، بل المراعى حصول العلّة وزوالها.

وليس لهم أيضاً أن يقولوا: إنّ النبيّ ﷺ استتر بعد أداء الشرع. وذلك أنّ وقت استتاره في الشعب لم يكن أدّى جُلّ الشريعة؛ لأنّ معظم الشريعة نزل بالمدينة. على أنّ في كون النبيّ ﷺ بين الخلق لطفاً ومصلحة، فأيّ شيء قالوه في ذلك فهو قولنا بعينه. والحدود المستحقّة في حال الغيبة في جواب[1] أصحابها، والذم لاحق بمن أحوج الإمام إلى الغيبة.

ومثل ذلك يلزم المعتزلة الذين يقولون: أهل الحل والعقد ممنوعون من اختيار الإمام[2]. فما لهم إلّا مثل ما عليهم.

ويدلّ على إمامة الإثني عشر ـ على ما نذهب إليه ـ ما تواترت به الشيعة من نصّ النبيّ ﷺ على الإثني عشر في الجملة[3]، ورووه أيضاً عن إمام إمام على مَن

---

(١) كذا في «ج» و«د» وفي بقيّة النسخ: «جور».

انظر: تلخيص الشافي ٤: ٢١٨.

(٢) انظر: المغني ٢٠ ق ١: ١٠٣ و٢٩٧ إلى آخر الفصل، و٣٧١.

(٣) كقوله ﷺ: «الأئمة بعدي إثنا عشر، أوّلهم أنت يا علي، وآخرهم القائم الذي يفتح اللّه على يديه مشارق الأرض ومغاربها».

وقوله ﷺ: «أنا سيّد النبيين، وعلي سيّد الوصيين، وإنّ أوصيائي بعدي إثناعشر، أوّلهم علي بنَ أبي طالب، وآخرهم القائم».

يقوم مقامه، وترتيب ذلك كترتيب النصّ على أمير المؤمنين عليه السلام، والأسئلة على ذلك قد مضى الجواب عنها.

وأيضاً، فقد روى المخالفون عن النبيّ صلى الله عليه وآله أخباراً كثيرة ذكرناها في «المفصح»[١] وغيره من كتبنا، بأنّ الأئمّة من بعده إثنا عشر[٢]، فإذا ثبت العدد فالأمّة بين قائلين: قائل يقول: بالإثني عشر، فهو يقطع على أنّهم هؤلاء بأعيانهم، ومَن لم يقل بإمامتهم، لم يقصرها على عدد مخصوص، فإذا ثبت العدد بما رووه ثبت الأعيان بهذا الاعتبار.

والكلام في فروع الغيبة وأسئلتها[٣]، استوفيناه في «تلخيص الشافي»[٤]،

↩ وقوله صلى الله عليه وآله: «الأئمة بعدي إثنا عشر، أوّلهم علي بن أبي طالب، وآخرهم القائم، هم خلفائي وأوصيائي وأوليائي وحجج اللّه على أمّتي بعدي».

وقوله صلى الله عليه وآله للحسين عليه السلام: «تسعة من صلبه أئمة أبرار والتاسع قائمهم».

وقوله صلى الله عليه وآله: «الخلفاء بعدي إثنا عشر كعدد نقباء بني إسرائيل». والأخبار بهذا المعنىٰ متواترة عنه صلى الله عليه وآله.

انظر: الخصال: ٤٦٦ ـ ٤٨٠ باب الخلفاء والأئمة بعدي إثنا عشر، عيون أخبار الرضا عليه السلام ٢: ٥٤ و٦١ و٦٦، كمال الدين: ٢٥٩ و٢٧٢ و٢٨٠ و٢٨٢، أمالي الصدوق: ١٧٢، من لايحضره الفقيه ٤: ١٧٩ ح ٥٤٠٦.

(١) كتاب «المفصح في الإمامة» مطبوع في ضمن الرسائل العشر للمصنّف: ١١٥ ـ ١٣٨.

(٢) روايات النص على الأئمّة الإثني عشر ومن طرق العامة، ذكر أكثرها الخزّاز القمي في «كفاية الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر». وابن عيّاش الجوهري في «مقتضب الأثر في النص على الأئمة الإثني عشر». والكراجكي في «الاستنصار في النص على الأئمة الأطهار».

(٣) في «أ»: (وأصولها) بدل (وأسئلتها).

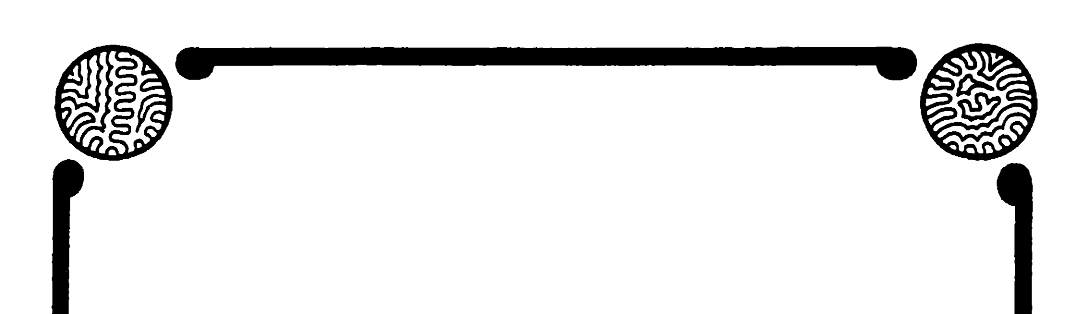
(٤) تلخيص الشافي ٤: ٢٠٩ ـ ٢١٣.

لا نطوّل بذكره ههنا. وهذا القدر كافٍ ههنا إن شاء اللّه.

قد امتثلت ما رسم الشيخ الأجل أطال اللّه بقاه[١]، وسلكت الطـريق الذي طلبه من الاختصار والإيجاز، وأرجو أن يكون موافقاً لغرضه، ملائماً لإرادتـه، وأنا الآن أذكر جملة من العبادات لا يستغني عنها، وأجري على هذا المنهاج في الاختصار والإيجاز إن شاء اللّه (تعالى وبيده أزمّة الأمور سبحانه)[٢].

(١) تقدّم التنبيه في أوّل الكتاب ـ مقدّمة المصنّف ـ على ذلك، ومن هو المراد بقوله: الشيخ الأجل.

(٢) بين القوسين أثبتناه من «أ»، لم ترد في بقية النسخ.



القسم السادس

الكلام

في العبادات الشرعيّة





عبادات الشرع خمس: الصلاة، والزكاة، والصوم، والحج، والجهاد.

وآكدها وأعمّها فرض الصلاة؛ لأنّها لا تسقط في حال من الأحوال، مع ثبات العقل وإن تغيّرت أوصافها من قيام إلى قعود إلى غير ذلك، وباقي العبادات قد تسقط على بعض الوجوه عن قوم دون قوم، فلذلك نبدأ بها في أوّل كتب العبادات، ثمَّ نعقّبه بباقي العبادات.

ونحن نذكر واحداً واحداً منها على وجه الاختصار، فإنّ استيفاء ما يتعلّق بكلّ واحد منها قد بسطناه في «النهاية» و«المبسوط». والغرض ههنا ذكر ما لابدّ منه على كلّ حال. واللّه الموفّق للصواب.

فصل

في ذكر أفعال الصلاة

أفعال الصلاة على ضربين: أحدهما يتقدّم الصلاة، والثاني يقارنها.

فما يتقدّمها على ضربين: مفروض، ومسنون.

فالمفروض: الطهارة، والوقت، والقبلة، ومعرفة أعداد الصلاة، وستر العورة،

ومعرفة ما تجوز الصلاة فيه من اللباس والمكان، ومعرفة ما يجوز السجود عليه وما لا يجوز، وتطهير الثياب والمكان من النجاسات.

والمسنون: الأذان، والإقامة.

ونحن نذكر[١] لكلّ ذلك فصلاً فصلاً[٢] إن شاء اللّه.

فصل

في ذكر حقيقة الطهارة وبيان أفعالها

الطهارة في الشرع: عبارة عن إيقاع أفعال مخصوصة على وجه مخصوص في البدن، يستباح بها[٣] الدخول في الصلاة.

وهي[٤] على ضربين: طهارة بالماء، وطهارة بالتراب.

فالطهارة بالماء هي الأصل، وإنّما يُعدل إلى التراب عند عدم الماء، أو تعذّر استعماله.

وهي على ضربين: أحدهما وضوء، والآخر الغسل.

ونحن نبيّن كلّ واحد منهما على حدته، ونذكر ما ينبغي أن يعمل فيه إن شاء اللّه.

---

(١) في «ج» و«د»: (نقسم) بدل (نذكر).

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: فصلاً. وردت مرة واحدة ولم تكرر.

(٣) في الأصل: به. انظر: المبسوط ١: ٤.

(٤) في الأصل: وهو. انظر: المبسوط ١: ٤.

فصل

في ذكر الوضوء وأحكامه

الوضوء: عبارة عن إيقاع أفعال في أعضاء مخصوصة من البدن على وجه مخصوص، يستباح به الدخول في الصلاة.

وله مقدّمات مفروضة، ومسنونة.

فمقدّماته: إذا أراد الإنسان قضاء حاجته، فينبغي[١] أن يتخلّى بحيث لا يراه أحد فيطّلع على سوأته، فإذا أراد الدخول إلى الموضع الذي يتخلّى فيه فليغطّ رأسه، ويدخل رجله اليسرى قبل اليمنى، ويقول: بسم اللّه وباللّه، أعوذُ باللّه مِنَ الرِّجْسِ النَّجِسِ الخَبيثِ المُخْبِثِ الشيطانِ الرجيم»[٢].

فإذا قعد لحاجته فلا يستقبل القبلة ولا يستدبرها ببول أو غائط، إلّا أن يكون الموضع مبنيّاً على وجه لا يتمكّن فيه من الانحراف، وهذا واجب.

ولا يستقبل الشمس ولا الريح ولا القمر بالبول، ولا يحدث في الماء الجاري ولا الراكد، ولا الشوارع[٣]، ولا تحت الأشجار المثمرة، ولا فئ النزال[٤]،

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: قضاء حاجة ينبغي.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام ١: ٢٤ ح ٦٢.

(٣) في «أ» و«ب»: (الشارع) بدل (الشوارع). والشارع: هو الطريق الأعظم، والمراد به مطلق الطريق النافذ.

(٤) فئ النزال: موضع الظل المعدّ لنزولهم، أو ما هو أعمّ كالمحلّ الذي يرجعون إليه وينزلون به. انظر: مجمع البحرين ٣: ٤٤١.

ولا في أفنية الدور، ولا المشارع[1]، ولا المواضع الذي يتأذّى المسلمون بحصول نجاسة فيها، ولا يبولنّ في جحرة الحيوان، ولا يطمح ببوله في الهواء[2]، ولا يبولنّ في الأرض الصلبة، ولا يتكلم في حال الخلاء، ولا يستاك، ولا يأكل ولا يشرب، فإذا فرغ من حاجته فليستنج.

والاستنجاء فرض[3]، ويجوز بالأحجار والماء، والجمع بينهما أفضل، والاقتصار على الماء أفضل من الاقتصار على الحجارة، والاقتصار على الحجارة مجز[4] أيضاً.

ولا يستنج بأقلّ من ثلاثة أحجار، فإن نقى بواحدة استعمل الثلاثة سنّة مؤكّدة[5].

ولا يستنج بالعظم، ولا بالروث، ويجوز أن يستنجي بالخِرَق، والمَدَر[6]، وغير ذلك[7].

---

(١) المشارع: جمع مشرعة، وهو مورد الماء.

(٢) يطمح ببوله: يرفع بوله ويرمي به في الهواء. وطمح: ارتفع، وأطمح: رفعه، وكلّ مرتفع طامح.
انظر: مجمع البحرين ٣: ٦٠.

(٣) قال المحقق في المعتبر ١: ١٢٧ «الاستنجاء واجب عند علمائنا». وفي تذكرة الفقهاء ١: ١٢٩ «ذهب إليه علماؤنا أجمع».

(٤) في «أ» و«ب»: يجزي.

(٥) في رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: ويجزيك من الاستنجاء ثلاثة أحجار وبذلك جرت السنة من رسول الله صلى الله عليه وآله.
انظر: تهذيب الأحكام ١: ٤٩ ح ١٤٤، المبسوط ١: ١٦.

(٦) المدر: قطع الطين اليابس. انظر: لسان العرب ٥: ١٦٢.

(٧) كالخزف، والخشب، والجلود الطاهرة.

ولا يستنجي باليمين إلّا عند الضرورة، ولا يستنجي وفي يده خاتم عـليه اسم من أسماء اللّه مكتوب[١]، بل يحوّله.

وإذا استنجى قال: «اللّهمّ حصّن فَرْجي، واستر عورتي، ووفّقني لما يرضيك عنّي، يا ذا الجلال والإكرام»[٢]، فإذا فرغ من الاستنجاء قام من موضعه ومسح على بطنه وقال: «الحمد للّه الذي أماط عنّي الأذى، وهنّأني طعامي، وعافاني من البلوى»[٣]، فإذا أراد الخروج، أخرج رجله اليمنى وقال: «الحمد للّه الذي عرّفني لذّته، وأبقى في جسدي قوّته، وأخرج عنّي أذاه، يا لها نعمة»[٤].

ثمَّ يقعد في موضع نظيف[٥] للوضوء، ويجعل الإناء على يمينه، ويقول إذا أراد الوضوء: «الحمد للّه الذي جعل الماء طهوراً، ولم يجعله نجساً»[٦].

ثمَّ يغسل يديه[٧] من البول أو النوم من قبل إدخالها الإناء مرّة[٨]، ومن الغائط مرّتين، ومن الجنابة ثلاث مرّات إذا كانت نظيفة، فإن كانت نجسة وجب

انظر: المبسوط ١: ١٧، النهاية: ١٠.

(١) قال المصنّف في النهاية: ١١ «عليه اسم من أسماء اللّه أو أسماء أنبياءه أو أحد من الأئمة عليهم السلام».

(٢) انظر: الكافي للكليني ٣: ٧٠، من لا يحضره الفقيه ١: ٤١ ح ٨٤، تهذيب الأحكام ١: ٥٣ ح ١٥٣.

(٣) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٢٩.

(٤) انظر: بحار الأنوار ٧٧: ١٨٠ عن المصباح للمصنّف.

(٥) في «أ» و«ب»: (يطيب) بدل (نظيف).

(٦) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢، تهذيب الأحكام ١: ٥٣.

(٧) في «ج» و«هـ»: يده.

(٨) في «ج» و«د» و«هـ»: (سنة) بدل (مرة).

غسلها، وإلّا فسد الماء.

ثمَّ يأخذ كفّاً من الماء فيتمضمض به ثلاثاً سنّة، ثمَّ يقول: «اللّهمّ لقّني حجّتي يوم ألقاك، وأطلق لساني بذكراك»[1]. ويستنشق ثلاثاً ويقول: «اللّهمّ لا تحرمني طيّبات الجنان، واجعلني ممّن يشمّ ريح الجنّة وروحها وريحانها»[2].

ثمَّ يأخذ كفّاً من الماء فيغسل به وجهه من قصاص الشعر في الرأس إلى محاذي[3] شعر ذقنه طولاً، وما دارت عليه الإبهام والوسطى عرضاً، دفعة واحدة فريضة، ودفعتين سنّة وفضيلة، ولا تجوز الثالثة مع الاختيار، ويقول إذا غسل وجهه: «اللّهمّ بيّض وجهي يوم تسودّ فيه الوجوه، ولا تسوّد وجهي يوم تبيضّ فيه الوجوه»[4].

ثمَّ يأخذ كفّاً من الماء فيديره إلى يساره، ويغسل به يده اليمنى من المرفق إلى أطراف الأصابع، مرّة فريضة، ومرّتين[5] فضيلة، ولا تجوز الثالثة، ويقول: «اللّهمّ اعطني كتابي بيميني، والخلد في الجنان بشمالي، وحاسبنى حساباً يسيراً»[6].

---

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢ ح ٨٤، تهذيب الأحكام ١: ٥٣ ح ١٥٣.

(٢) انظر المصادر السابقة.

(٣) في نسخة الروضاتي: (محادر) بدل (محاذي). وكذا في المبسوط ١: ٢٠، النهاية: ١٢، الخلاف ١: ٧٦ مسألة ٢٣. والمحادر: أول انحدار الشعر عن الذقن، وهو طرفه.

انظر: مجمع البحرين ١: ٤٧٤.

(٤) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢ ح ٨٤، تهذيب الأحكام ١: ٥٣ ح ١٥٣.

(٥) في «ج» و«د» و«هـ»: (ودفعتين) بدل (ومرتين).

(٦) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢ ح ٨٤، تهذيب الأحكام ١: ٥٣ ح ١٥٣.

ثمَّ يغسل يده اليسرى مثل ذلك، من المرفق إلى أطراف الأصابع، مرّة فريضة، ومرّتين سنة، ولا يستقبل الشعر في غسل اليدين، بل يبتدئ من المرافق إلى أطراف الأصابع، ويقول إذا غسل يده اليسرى: «اللّهمّ لا تعطني كتابي بشمالي، ولا تجعلها[1] مغلولة إلى عنقي»[2].

ثمَّ يمسح بما يبقى في يده من النداوة رأسه، من مقدمة الرأس مقدار ثلاث أصابع مضمومة، ويقول: «اللّهمّ غشّني برحمتك وبركاتك»[3]، ولا يستقبل بشعر الرأس أيضاً في المسح عليه.

ثمَّ يمسح بما بقي في يديه من النداوة رجليه، من رؤوس الأصابع إلى الكعبين ـ وهما الناتئان في وسط القدم ـ ويقول: «اللّهمّ ثبّت قدمي على الصراط يوم تزلّ فيه الأقدام»[4]، فإذا فرغ من ذلك قال: «الحمد للّه رب العالمين»[5].

والنيّة في الطهارة فرض إذا أراد الشروع في غسل الأعضاء، وهي بالقلب ينوي القربة إلى اللّه واستباحة الصلاة.

والترتيب واجب أيضاً في الوضوء، يبدأ أوّلاً بغسل وجهه[6]، ثمَّ يده اليمنى، ثمَّ اليسرى، ثمَّ يمسح برأسه، ثمَّ برجليه، فإن خالف لم يجزه.

---

(١) في «أ» و«ب»: (ولا تجعل يدي) بدل (ولا تجعلها).

(٢) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٢ ح ٨٤، تهذيب الأحكام ١: ٥٣ ح ١٥٣.

(٣) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٤٣ ح ٨٤، تهذيب الأحكام ١: ٥٤ ح ١٥٣.

(٤) انظر: المصادر المتقدّمة.

(٥) انظر: تهذيب الأحكام ١: ٧٦ ح ١٩١.

(٦) في «أ» و«ب» و«ج»: يبدأ بها أولاً يغسل وجهه.

والموالاة أيضاً واجبة فيه، لا ينقضها[١] إلّا لعذر، فإن أتى لانقطاع الماء ينظر[٢]، فإن نشف ما تقدّم غسله أعاد، وإن كانت فيه نداوة بنى عليه.

فصل

في ذكر نواقض الوضوء

نواقض الوضوء على ثلاثة أقسام:

أحدها: يوجب الإعادة.

وثانيها: يوجب الغسل.

وثالثها: تارة يوجب الوضوء، وأخرى يوجب الغسل.

فالذي يوجب الوضوء: البول، والغائط، والريح، والنوم الغالب على السمع والبصر، وكلّما يزيل العقل من إغماء أو جنون أو سكر.

وما يوجب الغسل: الجنابة، والحيض، ومسّ الأموات من الناس بعد بردهم بالموت وقبل تطهيرهم. فإنّ هذه الأشياء توجب الغسل على كلّ حال.

وما يوجب الوضوء تارة والغسل أخرى: الإستحاضة، فإنّها إذا كانت قليلة

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: (لا يبعضها) بدل (لا ينقضها).

(٢) كذا في «أ» و«ب» وهي أوفق بعبارة المصنّف في المبسوط ١: ٢٣، والخلاف ١: ٩٣ مسألة ٤١.

وفي «ج» و«د» و«هـ»: فإن بعّضها لعذر أو لانقطاع الماء ينظر. وهذهِ العبارة أوفق بعبارة المصنّف في النهاية: ١٥.

أوجبت الوضوء، وإن كانت كثيرة أوجبت الغسل، على ما نبيّنه[١] إن شاء اللّه.

فصل

في ذكر الجنابة

الجنابة تكون بشيئين:

أحدهما: إنزال الماء الدافق ـ الذي هو المني ـ على كلّ حال، سواء كان بجماع أو غيره أو احتلام، وسواء كان بشهوة أو غير شهوة على كلّ حال.

والآخر: بالتقاء الختانين، أنزل أو لم ينزل.

فإذا صار جنباً فلا يدخل شيئاً من المساجد إلّا عابر سبيل، إلّا عند الضرورة، ولا يضع[٢] فيها شيئاً، ولا يقرأ من القرآن سور العزائم[٣]، ويجوز قراءة ما سواها، ولا يمسّ كتابة المصحف، ولا بأس أن يمسّ أطراف الأوراق، ولا يمسّ أيضاً شيئاً فيه اسم من أسماء اللّه تعالى[٤]، مكتوب في لوح أو فضّة أو قرطاس.

ويكره له الأكل والشرب إلّا عند الضرورة، فإذا أرادهما تمضمض

---

(١) في النسخ: ما بيّنّاه. وهو سهو من الناسخ قطعاً، لعدم تقدّم مباحث الاستحاضة. وما أثبتناه من نسخة الروضاتي، وهو الصواب.

(٢) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: يصنع.

(٣) وهي السور التي فيها سجدة واجبة، وهي أربع: السجدة، وفصّلت، والنجم، والعلق.

(٤) زاد في المبسوط ١: ٢٩ أو أسماء الأنبياء أو الأئمّة عليهم السلام.

واستنشق، ويكره له النوم والخضاب.

فإذا أراد الاغتسال فليستبرئ نفسه بالبول، فإن لم يفعل ورأى بعد الغسل بللاً أعاد الغسل. وأن يغسل جميع جسده ابتداء، أوّلاً يغسل رأسه، ثمَّ جانبه الأيمن، ثمَّ الأيسر، بترتيب[١] هكذا، فإن خالف لم يجزه. ويوصل الماء إلى جميع بدنه وإلى أصول شعره، ويميّز الشعر بأنامله.

وإن ارتمس في الماء ارتماسة، أو وقف تحت الميزاب، أو النزّال[٢]، أو المطر، أجزأه.

والنيّة لابدّ منها بالغسل لاستباحة الصلاة، أو[٣] استباحة[٤] ما لا يجوز للجنب، من دخول المساجد، وقراءة العزائم، ومسّ كتابة المصحف، وغير ذلك.

والمضمضة والاستنشاق سنّتان فيه، وليسا بفرضين.

ويقول إذا أراد الإغتسال: «اللّهمّ طهّرني وطهّر قلبي، واشرح لي صدري، وأجر الخير على لساني، يا ذا الجلال والإكرام، يا أرحم الراحمين»[٥].

---

(١) في «د» و«هـ»: بترتب.

(٢) النزال: الماء النازل من أعلى، كالمجرى والشلال.

(٣) كذا في نسخة الروضاتي. وفي بقية النسخ: (و) بدل (أو).

(٤) استباحة: أثبتناه من نسخة الروضاتي.

(٥) انظر: الكافي للكليني ٣: ٤٣، تهذيب الأحكام ١: ١٤٦ ح ٤١٤ و٤١٥، والدعاء منقول بتفاوت في اللفظ.

فصل

في ذكر الحيض والاستحاضة والنفاس[١]

الحيض: عبارة عن الدم الخارج من فرج المرأة بحرارة على وجه يتعلّق به أحكام مخصوصة، ولقليله حدّ.

فإذا رأت هذا الدم، حرم عليها جميع ما يحرم على الجنب، ويحلّ لها ما يحلّ له سواء.

ويحرم عليه وطؤها في الفرج، ومتى وطأها فعليه[٢] التعزير، ولزمه الكفّارة، ديناراً إن كان في أوّله، وإن كان في وسطه نصف دينار، وإن كان في آخره ربع دينار.

ويسقط عنها فرض الصلاة، ولا يصحّ منها الصوم، ويلزمها قضاء الصوم دون الصلاة، ولا يصحّ طلاقها ولا اعتكافها.

وأقلّ الحيض ثلاثة أيّام، وأكثره عشرة أيّام، وفيما بين ذلك بحسب العادة، فإذا انقطع عنها ورأت نقاء صحيحاً وجب عليها الغسل.

وكيفيّته مثل كيفيّة غسل الجنابة، إلّا أنّ غسل الجنابة يسقط فيه الوضوء، وهذه لابدّ لها من وضوء إذا أرادت الصلاة.

وينبغي أن تستبرئ نفسها قبل الغسل، فإن رأت دماً يسيراً فليست بطاهر.

---

(١) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: والنفاس والاستحاضة. وما أثبتناه هو الموافق لترتيب البحث في هذا الفصل.

(٢) في «ج» و«د» و«هـ»: (وجب عليه) بدل (فعليه).

هذا إذا كان انقطاع الدم دون العشرة، فإن استوفت العشرة فما زاد يكون دم استحاضة على كلّ حال.

والمستحاضة: هي التي ترى الدم الأصفر البارد، ولا تحسّ بخروجه منها، أو تراه بعد العشرة أيام من الحيض أو النفاس، فإنّه يكون أيضاً دم استحاضة على أيّ وصف كان.

وحكم المستحاضة حكم الطاهر، ولا يحرم عليها شيء ممّا يحرم على الحائض، ويصحّ منها الصوم، والصلاة. ويحلّ لزوجها وطؤها إذا فعلت ما تفعله المستحاضة.

ولها ثلاثة أحوال:

أحدها: أن ترى الدم القليل، فعليها تجديد الوضوء عند كلّ صلاة، وتغيير الخرقة والقطنة، وحدّ القليل إذا لم يظهر على القطنة.

والثاني: أن يظهر على القطنة ولا يسيل، فعليها غسل لصلاة الفجر، وتجديد الوضوء لباقي الصلوات، مع تغيير القطنة والخرقة.

والثالث: أن ترى الدم أكثر من ذلك، وهو أن يظهر ويسيل، فعليها ثلاثة أغسال في اليوم والليلة: غسل لصلاة الظهر والعصر، وغسل للمغرب والعشاء الآخرة، وغسل لصلاة الفجر.

ولا تخلو المستحاضة من أن تكون مبتدأة أو ذات عادة[١].

فإن كانت ذات عادة[٢]، فلترجع إلى عادتها وتعمل عليها، فإن تغيّرت عادتها فاضطربت رجعت إلى صفة الدم، فإذا رأته بصفة دم الحيض كانت حائضاً،

---

(١) و (٢) في «د» و«هـ»: (لها عادة) بدل (ذات عادة).

وإذا رأته بصفة دم الاستحاضة كان استحاضة، فإن لم يتميّز لها الدم تركت الصلاة والصوم في كلّ شهر سبعة أيام، أو تترك في الشهر الأوّل أكثر أيّام الحيض عشرة أيّام، وفي الثاني ثلاثة أيّام أقلّ أيّام الحيض، إلى أن يزول عنها ذلك.

وإن كانت مبتدأة، رجعت إلى صفة الدم، فإن لم يتميّز لها بالصفة رجعت إلى نساء أهلها، فإن لم يكن لها نساء رجعت إلى أقرانها[١]، فإن لم يكن لها هناك نساء، أو كُنّ مختلفات، تركت الصلاة والصوم في كلّ شهر سبعة مثل الأوّل سواء.

والنفساء: هي التي ترى الدم عند الولادة، فإذا كانت كذلك فحكمها حكم الحائض سواء، في جميع الأحكام، في أكثر أيّام النفاس وغيره من الأحكام، وتفارقها في أقلّ النفاس فإنّه ليس لقليله حدّ، ويجوز أن يكون ساعة واحدة.

فصل

في ذكر غسل الأموات

غسل الأموات فرض واجب، وهو فرض على الكفاية.

فينبغي إذا حضر الإنسان الوفاة أن يوجّه إلى القبلة، ويلقّن الشهادتين والإقرار بالنبيّ والأئمّة، ويلقّن أيضاً كلمات الفرج «لا إله إلّا اللّه الحليم الكريم، لا إله إلّا اللّه العليّ العظيم، سبحان اللّه ربّ السماوات السبع، وربّ

---

(١) أقرانها: أي من قارنها وقاربها في السن.

وقيّده في المبسوط ١: ٤٦ بأقرانها من أهل بلدها.

وفي الخلاف ١: ٢٣٤ مسألة ٢٠٠ أسقط اعتبار الأقران، فقال: ترجع بعد فقد نسائها إلى الروايات.

الأرضين السبع، وما فيهنّ وما بينهنّ وما تحتهنّ وربّ العرش العظيم، والحمد للّه ربّ العالمين»[١].

فإذا قضى نحبه غُمّض عيناه، وأُطبق فوه، ومدّ يداه ورجلاه، ويكون عنده من يذكر اللّه تعالى، ويقرأ القرآن.

ويؤخذ في أمره، فيحصل أوّلاً الكفن، والمفروض فيه ثلاثة أثواب[٢]: مئزر، وقميص، وإزار.

والمسنون خمسة[٣]، يزاد لفافة أخرى، إمّا حبرة[٤] أو ما يقوم مقامها، وخرقة يشدّ بها فخذاه.

ويستحب أيضاً أن يزاد عمامة، فإن كان امرأة زيدت لفافة أخرى، وروي أيضاً نمط[٥].

---

(١) انظر: الكافي للكليني ٣: ١٢٢ و١٢٤، من لا يحضره الفقيه ١: ١٣١ ح ٣٤٣، تهذيب الأحكام ١: ٢٨٦ ذيل ح ٨٣٥.

(٢) في صحيح زرارة ومحمّد بن مسلم عن الباقر عليه السلام: إنما الكفن المفروض ثلاثة أثواب... فما زاد فهو سنّة.

انظر: الكافي للكليني ٣: ١٤٤، تهذيب الأحكام ١: ٢٩٢ ح ٨٥٤.

(٣) انظر المصادر المتقدّمة. والمبسوط ١: ١٧٦، الخلاف ١: ٧٠١ مسألة ٤٩١.

(٤) الحبرة: ضرب من البرود اليمانية. انظر: العين ٣: ٢١٨.

(٥) في «أ» و«ب»: (ورداء أو غطاء) بدل (وروي أيضاً نمط). وما أثبتناه مع موافقته لبعض النسخ فهو عين ما نقله بعض الفقهاء من عبارة الشيخ في كتاب الاقتصاد.

والنمط: ضرب من البسط له خمل رقيق، وقيل: ثوب من الصوف مخطط.

انظر: كشف اللثام ٢: ٢٧٣، وهو ظاهر عبارة السرائر ١: ١٦٠، ومختلف الشيعة ١: ٣٩٩. النهاية في غريب الحديث ٥: ١١٩.

ويحصّل الكافور[١] وزن ثلاثة عشر درهماً[٢] وثلث[٣] ممّا لم تمسّه النار، فإن لم يتمكّن فأربعة مثاقيل[٤]، فإن لم يتمكّن فمثقال أو ما يتمكّن منه.

ويحصّل أيضاً شيء من السدر[٥] للغسلة الأولى، وقليل من الكافور للغسلة الثانية، وشيء من القطن ليحشى به دبره والمواضع التي يخاف خروج شيء منها، وشيء من الذريرة المعروفة بالقمحة[٦]، فينثر بين الأكفان.

ويكتب على الأكفان: «فلان يشهد أن لا إله إلّا اللّه، وأنّ محمّداً رسول الله، وأنّ علياً أمير المؤمنين، والحسن، والحسين، وعلي بن الحسين ويذكر الأئمّة إلى آخرهم أئمّة الهدى الأبرار»[٧] بتربة الحسين أو بالإصبع، ولا يكتب بالسواد.

---

(١) الكافور: نوع من الشجر يستخرج منه مادة بيضاء طيبة الرائحة تستعمل في حنوط الميت. وسيأتي زيادة إيضاح عن الكافور قريباً.

(٢) الدرهم: ستة دوانيق.

(٣) وثلث: أثبتناه من «د» و«هـ». وهو موافق لفتوى الشيخ في بقيّة كتبه.
انظر: المبسوط ١: ١٧٧، النهاية: ٣٢، الخلاف ١: ٧٠٤ مسألة ٤٩٨. وسائل الشيعة ٣: ١٣ باب استحباب كون كافور الحنوط ثلاثة عشر درهماً وثلثاً لا أزيد.

(٤) المثقال الشرعي يساوي ثلاثة أرباع المثقال الصيرفي.

(٥) السدر: شجرة النبق. انظر: الصحاح ٢: ٦٨.

(٦) الذريرة: فتات قصب الطيب، وهو قصب يجلب من الهند، أو من ناحية نهاوند.
وظاهر بعض الفقهاء ـ كالمحقق والعلّامة ـ أنّها مطلق الطيب المسحوق. ونقل المحقّق في المعتبر عن بعض الأصحاب قال: هي نبات يعرف بالقمحان. قال المحقّق: وهو خلاف المعروف بين العلماء.
انظر: المعتبر ١: ٢٨٤، تذكرة الفقهاء ٢: ١٩، لسان العرب ٢: ٥٦٥، مجمع البحرين ٢: ٩٠.

(٧) انظر: المبسوط ١: ١٧٧، النهاية: ٣٢، الخلاف ١: ٧٠٦ مسألة ٥٠٤، تهذيب الأحكام ١: ٣٠٩.

ويستحب أن يكون الكفن قطناً محضاً، والكتان مكروه، والإبريسم[١] أو ما خالطه إبريسم لا يجوز.

وإذا أريد غسله ترك على سرير متوجهاً إلى القبلة، فيغسله ثلاث غسلات: الأولى: بماء السدر، والثانية: بماء جلال[٢] الكافور، والثالثة: بالماء القراح[٣].

وكيفيّة غسله مثل غسل الجنابة سواء. يغسل الغاسل يدَي الميّت ثلاث مرّات، ثمَّ ينجيه بقليل أشنان[٤]، وآخر يقلب عليه الماء، فإذا أنجاه بدأ فغسل

---

(١) الإبريسم: الحرير الخالص.

انظر: تاج العروس ١٦: ٣.

(٢) كذا في «هـ»، وهو الصواب. وفي بقيّة النسخ: حلال. قال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة ٣: ٥٠٣ «قال الصدوق في الهداية والفقيه، والمفيد في المقنعة، والديلمي في المراسم: يؤخذ من الكافور الجلال نصف مثقال. ونقل مثل ذلك عن أبي سعيد، وعن المقنع: أنّه يلقى في الماء شيء من جلال الكافور، والجلال: الخالص. ونقل الأستاذ عن جدّه: أنّ مذهب أكثر القدماء أنّ الكافور يجب أن يكون من جلاله، يعني الخام الذي لم يطبخ، ونقل عن الشيخ أبي علي في شرح نهاية والده ـ حيث أوجب أن يكون من الجلال ـ أنّ الكافور صمغ يقع من شجر وكلّما كان جلالاً وهو الكبار من قطعه لا حاجة له إلى النار، ويقال له الخام».

انظر: أيضاً: الخلاف ١: ٦٩٤ مسألة ٤٧٦.

(٣) الماء القراح: الماء الذي لا يخالطه شيء.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٤: ٣٦، مجمع البحرين ٣: ٤٨٢.

(٤) الأشنان: بضم الهمزة، معرّب، يقال له بالعربية: الحرض. وهو شجر ينبت في الأرض الرملية، يستعمل هو أو رماده في غسل الثياب والأيدي. ويقال له بالفارسية: چوبك آشنان، أو جوغان.

انظر: لسان العرب ٧: ١٣٥. فرهنگ فارسى عميد: ٥٠٦.

رأسه ولحيته ثلاث مرّات، ثمَّ يغسل جانبه الأيمن ثلاث مرات، ثمَّ الأيسر ثلاث مرات، وآخر يقلب عليه الماء، ثمَّ يقلب بقيّة ماء السدر، ويغسل الأواني، ويطرح ماء آخر، فيطرح القليل من الكافور فيضربه، ثمَّ يغسله الغسلة الثانية مثل ذلك، ثمَّ يقلب بقيّة ماء الكافور، ويغسل الأواني، ويطرح فيها ماء القراح، فيغسله الغسلة الثالثة مثل ذلك بالماء القراح.

ويمسح الغاسل يده على بطنه[١] في الغسلتين الأولتين، ولا يمسح في الغسلة الثالثة، وكلّما قلبه استغفر اللّه وسأله العفو، ثمَّ ينشفه بثوب نظيف.

ويغتسل الغاسل فرضاً واجباً، إمّا في الحال أو فيما بعد.

ثمَّ يكفّنه، فيأخذ الخرقة التي هي الخامسة، ويترك عليها شيئاً من القطن[٢]، وينثر عليه[٣] شيئاً من الذريرة، ويشدّ بها فخذيه ويضمّهما[٤] ضمّاً شديداً، ويحشو القطن في دبره، ويستوثق من الخرقة، ثمَّ يؤزّره ويلبسه القميص والإزار[٥].

ويترك معه جريدتين، إمّا من النخل أو شجر رطب، ويكتب عليهما ما يكتب على الأكفان، ويضع إحداهما عند حقوه[٦] من الجانب الأيمن، ويلصقها بجلده،

---

(١) أي بطن الميّت.

(٢) كذا في «ج» و«د». وهو موافق لعبارة المصنّف في المبسوط ١: ١٧٩، والنهاية: ٣٥. وفي بقيّة النسخ: (الحنوط) بدل (القطن).

(٣) في «د»: عليها.

(٤) في «د» و«هـ»: ويضمها.

(٥) في «د» و«هـ»: ويلبسه القميص وفوق القميص الإزار.

(٦) الحقو: الخصر، وهو موضع شد الإزار من الجنب، أي الخاصرة.

انظر: لسان العرب ١٤: ١٨٩، مجمع البحرين ١: ٥٥٠.

والأخرى من الجانب الأيسر بين القميص والإزار.

ويضع الكافور على مساجد جبهته، ويديه، وعيني ركبتيه، وطرف أصابع الرجلين، فإن فضل منه شيء تركه على صدره، ولا يجعل في عينيه ولا في أنفه شيئاً من الكافور.

ثمَّ يحمل إلى المصلّى، فيصلّى عليه، على ما نذكره في كتاب الصلاة.

وأفضل ما يمشي المشيّع للجنازة خلفها وعن جنبيها، ولا يتقدّمها مع الاختيار.

فإذا صُلّي عليه حمل إلى قبره، فينزل عند رجلي القبر إن كان رجلاً، وقُدّام القبر إن كان امرأة، ثمَّ ينزل إلى القبر مَن يأمره الولي بحسب الحاجة، فيؤخذ الميت من عند رجلي القبر، والمرأة من قدامه فيسلّ سلّاً، ويوضع في لحده، ويحلّ عنه عقدة كفنه، ويلقّنه الذي يدفنه الشهادتين، والإقرار بالنبي والأئمّة عليهم السلام ثلاث مرّات، ثمَّ يضع معه شيئاً من تربة الحسين عليه السلام في وجهه، ويضع خدّه على التراب، ثمَّ يشرج اللبن عليه، ويخرج من عند رجلي القبر، ويطمّ القبر، ويرفع عن الأرض مقدار أربع أصابع مفرّجات، ولا يُعلى أكثر من ذلك، ولا يطرح فيه من غير ترابه.

ويستحب لمن حضره أن يطرح بظهر كفّه ثلاث مرّات من التراب، ويترحّم عليه، فإذا فرغ من تسوية القبر رشّ الماء على القبر من أربع جوانبه، ويترحّم عليه مَن حضر وينصرف، ويتأخّر الوليّ أو مَن يأمره الوليّ فيعيد عليه التلقين، فإنّه يكفي مسئلة القبر إن شاء اللّه.

فصل

في ذكر الأغسال المسنونة

المسنونات من الأغسال: غسل يوم الجمعة، وليلة النصف من رجب، ويوم السابع والعشرين منه، وليلة النصف من شعبان، وأوّل ليلة من شهر رمضان، وليلة النصف، وليلة سبع عشرة، وليلة تسع عشرة، وليلة إحدى وعشرين، وليلة ثلاث وعشرين، وليلة الفطر، ويوم الفطر، ويوم الأضحى، وغسل الإحرام، وعند دخول الحرم[1]، وعند دخول مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله، وعند زيارة النبيّ صلى الله عليه وآله، وعند زيارة الأئمّة عليهم السلام، ويوم الغدير[2]، ويوم المباهلة[3]، وغسل التوبة، وغسل المولود، وغسل قاضي صلاة الكسوف إذا احترق القرص كلّه، وتركها متعمداً، وعند صلاة الحاجة، وعند صلاة الاستخارة.

فصل

في ذكر التيمّم وأحكامه

التيمّم طهارة ضرورة، ولا يجوز فعله إلّا عند عدم الماء، أو عدم ما يتوصّل

(١) وعند دخول الحرم: أثبتناه من «هـ» ونسخة الروضاتي. وهي موافقة لفتوى الشيخ في المبسوط ١: ٤٠، والرسائل العشر: ١٦٨ رسالة الجمل والعقود في العبادات.

(٢) هو الثامن عشر في ذي الحجّة.

(٣) هو الرابع والعشرون في ذي الحجّة.

به إلى الماء من آلة ذلك، أو ثمنه، أو المرض المانع من استعماله، أو عند الخوف من استعماله من البرد أو العدو، إمّا على النفس أو المال.

فإذا حصل شيء من هذه الأشياء جاز التيمّم، غير أنّه لا يجوز التيمّم قبل دخول الوقت، ولا بعد دخول الوقت إلّا في آخر الوقت، وحين الخوف من فوت الصلاة.

ولابدّ من طلب الماء يميناً وشمالاً، وحيث[1] يغلب في الظنّ وجود الماء فيه، مع زوال الخوف، ويصحّ التمكّن.

ولا يصحّ التيمّم إلّا بما يسمّى أرضاً بالإطلاق، من الحجر، والمدر، والتراب.

وإذا أراد التيمّم فليضرب بيديه جميعاً على الأرض[2]، سواء كان عليها تراب أو لم يكن، مفرّجاً أصابعه، وينفضهما[3]، ويمسح بهما وجهه من قصاص شعر الرأس إلى طرف أنفه، ويمسح باطن كفّه اليسرى بظهر كفّه اليمنى من الزند إلى أطراف الأصابع، هذا إذا كان عليه وضوء. وإن كان عليه غسل فليضرب يديه دفعتين، دفعة يمسح بهما وجهه على ما قلناه، وثانية يمسح بهما يديه على ما وصفناه.

والترتيب واجب فيه أيضاً، وكذلك النيّة، غير أنّه لا ينوي رفع الحدث؛ فإنّ الحدث باقٍ، وإنّما ينوي استباحة الدخول في الصلاة.

ويستبيح بالتيمّم ما يستبيح بالوضوء والغسل، من صلاة الليل والنهار ما لم يُحدث.

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: حيث. بدون الواو.

(٢) على الأرض: أثبتناه من «د».

(٣) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: وينفضها.

وكلّما ينقض الوضوء ينقض التيمّم، وينقضه زائداً عليه التمكّن من استعمال الماء.

فصل

في ذكر المياه وأحكامها

الماء على ضربين: مطلق، ومضاف.

والمضاف: كلّ ما استخرج من جسم، أو[1] كان مرقة. نحو ماء الباقلاء، وماء الآس[2]، وماء الخلاف[3]، وغير ذلك، وما كان مرقة نحو ماء الباقلاء.

فالمضاف لا يجوز استعماله في إزالة نجاسة[4]، ويجوز استعماله فيما عدا ذلك ما لم ينجس، فإذا نجس فلا يجوز استعماله قليلاً كان أو كثيراً.

والمطلق: هو ما يسمّى ماء بالإطلاق، سواء كان عذباً أو ملحاً.

وهو ـ وعلى كلّ حال ـ على ضربين: جار، وراكد.

فالجاري بنفسه طاهر مُطهِّر، ولا ينجّسه شيء إلّا نجاسة تغيّر لونه أو طعمه

---

(١) الآس: بالمد، شجرة معروفة يُعدّ ورقها من الرياحين، تنبت في السهل والجبل وخضرتها دائمة.

انظر: لسان العرب ٦: ١٩، تاج العروس ٨: ١٩٣.

(٢) الخلاف: شجر الصفصاف. والخلاف بلغة الشام.

انظر: الصحاح ٤: ١٣٨٧، مجمع البحرين ٢: ٦١٦.

(٣) كذا في «د» و«هـ». وفي بقيّة النسخ: وإن.

(٤) في نسخة الروضاتي: لا يجوز استعماله في إزالة حدَث ولا إزالة خبث.

أو رائحته، فإذا تغيّر شيء من ذلك فلا يجوز استعماله.

والواقف على ضربين: ماء البئر النابعة، وماء غير البئر. فماء غير البئر على ضربين: قليل، وكثير. فالقليل: ما نقص عن كرّ. والكثير: ما بلغه أو زاد عليه.

والقليل ينجس بأيّ نجاسة تحصل فيه، ولا يجوز استعماله بحال، سواء تغيّر أحد أوصافه أو لم يتغيّر.

والكثير لا ينجس بنجاسة تحصل فيه إلّا إذا غيّرت أحد أوصافه، فإذا تغيّر أحد أوصافه فلا يجوز استعماله بحال.

والكرّ ألف ومائتا رطل بالعراقي[١]، أو ما كان قدره ثلاثة أشبار ونصفاً طولاً في عرض وعمق[٢]، ومن أصحابنا من اعتبر أرطال المدينة[٣]، وبالأوّل تشهد الروايات[٤].

---

(١) هذا قول معظم الأصحاب، واختلفوا في تقدير الرطل العراقي، فذهب جماعة منهم المفيد والمصنّف وابن بابويه في الفقيه إلى أنّ وزنه مائة وثلاثون درهماً وهو أحد وتسعون مثقالاً. وقال العلّامة في التحرير أنّ وزنه مائة وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع الدرهم وهو تسعون مثقالاً.

انظر: تحرير الأحكام ١: ٣٧٤، مفتاح الكرامة ١: ٢٩٨.

(٢) تقدير الكر بالأشبار هو مذهب جميع القميين من أصحابنا.

انظر: الخلاف ١: ١٩٠ مسألة ١٤٧، مختلف الشيعة ١: ١٨٣.

(٣) وهو قول الصدوق والسيّد المرتضىٰ.

والرطل المدني هو مائة وخمسة وتسعون درهماً.

انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٦ ذيل الرواية الثانية، الناصريات: ٦٨، المعتبر ١: ٤٧.

(٤) انظر: تهذيب الأحكام ١: ٤١، الاستبصار ١: ١٠ باب كمّية الكر.

وماء البئر النابعة فإنّما ينجس بما يحصل من النجاسة فيها، تغيّر ماؤها أو لم يتغيّر، غير أنّه يمكن تطهيره بنزح بعضها.

وما يقع فيها على ضربين:

أحدهما: يوجب نزح جميعها، نحو الخمر، وكلّ شراب مسكر، والفقّاع[1]، والمني، ودم الحيض والاستحاضة والنفاس، والبعير إذا مات فيه، وكلّ نجاسة تُغيّرأحد أوصافه.

والآخر: ما يوجب نزح بعضه.

وكلّ شيء له مقدار معيّن قد ذكرناه في «النهاية»[2] وغير ذلك من كتبنا[3]، لا

منها رواية محمّد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال: الكرّ ألف ومائتا رطل.

قال المحقّق في المعتبر ١: ٤٧ وعلى هذه عمل الأصحاب... وتنزيله على العراقي أولى لمقاربته وما تضمّنته رواية الأشبار.

وقال الحرّ في وسائل الشيعة ١: ١٦٨ «باب مقدار الكر» ذيل ح ٤١٨: المراد بالحديث الرطل العراقي لأنّه يقارب اعتبار الأشبار ولأنّهم عليهم السلام أفتوا السائل على عادة بلده.

(١) في «أ» و«ب» و«ج»: بل الفقّاع.

والفقّاع: نبيذ الشعير. قال العلّامة: الفقّاع كالخمر في التحريم والنجاسة عندنا. وقال في موضع آخر من التذكرة: الفقّاع عندنا نجس إجماعاً.

وقد ورد في الروايات عن الصادق عليه السلام: «لا تشربها فإنه خمر مجهول فإذا أصاب ثوبك فاغسله».

وعن أبي الحسن عليه السلام: «هي خمر استصغرها الناس».

انظر: تذكرة الفقهاء ١: ٦٥ و١٠: ٣٤، وسائل الشيعة ٣: ٤٦٩ باب نجاسة الخمر والنبيذ والفقّاع.

(٢) النهاية: ٦ ـ ٧.

(٣) المبسوط ١: ١١ ـ ١٢.

نطوّل بذكره ههنا.

فصل

في ذكر النجاسات ووجوب إزالتها عن الثياب والبدن

النجاسة على ثلاثة أضرب:

أحدها: يجب إزالة قليلها وكثيرها.

والثاني: لا يجب إزالة قليلها ولا كثيرها.

والثالث: يجب إزالتها على وجه دون وجه.

فما يجب إزالة القليل والكثير فالبول، والغائط، والمني من كلّ حيوان، وكلّ شراب مسكر خمراً كان أو نبيذاً، والفقّاع، ودم الحيض والنفاس والاستحاضة.

وما لا يجب إزالة قليله ولا كثيره نحو دم السمك، ودم البق والبراغيث، ودم القروح الدامية والجراح اللازمة.

وما يجب إزالته على وجه دون وجه هو باقي الدماء من الرُّعاف[1] والفَصْد[2]، وسائر دماء الحيوان، وكلّ ما لا يؤكل لحمه. وما أُكل لحمه من البهائم

---

(١) الرُّعاف: بضم الراء، الدم الذي يسيل من الأنف.

انظر: الصحاح ٤: ١٣٦٥، مجمع البحرين ٢: ١٩٥.

(٢) الفَصْد: بالفتح فالسكون، قطع العرق. يقال: فصد فصداً من باب ضرب، والإسم الفصاد. وقيل: هو شقّ العرق.

انظر: لسان العرب ٣: ٣٣٦، مجمع البحرين ٣: ٤٠٤.

والطيور لا بأس ببوله وذرقه، إلّا ذرق الدجاج خاصة[١]، فإنّه يجب إزالته.

ويجب غسل الإناء من سائر النجاسات ثلاث مرات، ومن ولوغ[٢] الكلب مثل ذلك، غير أنّ أحدها ـ وهي الأولى ـ بالتراب.

وتغسل أواني الخمر سبع مرات، وروي مثل ذلك في الفأرة إذا ماتت في الإناء[٣]. وأمّا ما لا نفس له سائلة[٤] لا ينجس الماء إذا مات فيه.

والحيوان على ضربين: ابن آدم، وغير ابن آدم.

فابن آدم طاهر السؤر[٥]، إلّا مَن كان محكوماً بكفره فإنّه نجس السؤر، سواء

---

(١) ذرق الدجاج مختلف فيه عندنا، فجماعة حكموا بنجاسته كالمفيد في «المقنعة»، والشيخ هنا وفي «النهاية» و«الجمل والعقود»، وابن حمزة في «الوسيلة». وجماعة حكموا بطهارته إلّا أن يكون جلّالاً، كالصدوق في «الفقيه»، والمرتضى في «الناصريات»، والحلبي، وابن البراج، والمحقق في «المعتبر»، والعلّامة في «التذكرة».

انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٧٠ ح ١٦٤، المقنعة: ٧١، الناصريات: ٢١٦، الكافي للحلبي: ١٣١، النهاية: ٥١، الرسائل العشر: ١٧١ رسالة الجمل والعقود، المهذب ١: ٥٢، الوسيلة: ٧٧ ـ ٧٨، المعتبر ١: ٤١٢ ـ ٤١٣، تذكرة الفقهاء ١: ٥١.

(٢) الولغ: شرب السباع بألسنتها. وولغ الكلب في الإناء، أي شرب ما فيه بأطراف لسانه.

انظر: العين ٤: ٤٥٠، الصحاح ٤: ١٣٢٩.

(٣) هي رواية عمّار الساباطي عن أبي عبدالله عليه السلام قال: اغسل الإناء الذي تصيب فيه الجرذ ميّتاً سبع مرّات.

انظر: تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ ح ٨٣٢.

(٤) كالسمك، والجراد، والزنبور.

(٥) السؤر: في اللغة: البقيّة، والفضلة. والمراد: بقيّة الماء التي يبقيها الشارب في الإناء، ثمّ استعير

كان كافر أصل أو كافر ملّة.

وغير ابن آدم على ضربين: طير، وغير طير. فسؤر الطير كلّه طاهر، إلّا ما أكل الجيف، أو كان في منقاره أثر دم.

وغير الطير على ضربين: نجس العين، ونجس الحكم. فنجس العين هو الكلب والخنزير، فإنّه نجس العين، نجس السؤر، نجس اللعاب[١].

وما عداه على ضربين: مأكول، وغير مأكول.

فما ليس بمأكول كالسباع وغيرها من المسوخات[٢] مباح السؤر، وهو

لبقيّة الطعام. وأمّا في الاصطلاح: فقد اختلفت كلمات الفقهاء في ذلك، فمنهم من خصّه بالمباشرة بالفم دون جسم الحيوان، ومنهم من خصّه بالماء أو المايعات دون سائر الطعام.

قال ابن ادريس: السؤر عبارة عمّا شرب منه الحيوان أو باشره بجسمه من المياه وسائر المائعات.

وعرّفه الشهيد ومن تأخّر عنه: أنّه ماء قليل باشره جسم حيوان. وقال السيّد في المدارك: أنّه ماء قليل لاقاه فم حيوان. ثمّ علّق على تعريف الشهيد المتقدّم بقوله: وهو غير جيّد، أمّا أوّلاً: فلأنّه مخالف لما نصّ عليه أهل اللغة، ودلّ عليه العرف العام، بل والخاص أيضاً كما يظهر لمن تتبّع الأخبار وكلام الأصحاب.

انظر: السرائر ١: ٨٥، مدارك الأحكام ١: ١٢٨، مفتاح الكرامة ١: ٣٣٢، لسان العرب ٤: ٢٣٩ ـ ٢٤٠، مجمع البحرين ٢: ٣١٤.

(١) اللعاب: ما سال من الفم. ويقال: لعب، وألعب: إذا صار له لعاب يسيل من فمه.

انظر: لسان العرب ١: ٧٤١.

(٢) المسوخ: المسخ: هو تحويل صورة إلى ما هو أقبح منها.

وقال في التهذيب: تحويل خلق إلى صورة أخرى.

وروى الصدوق في الخصال بإسناده إلى أبي عبد الله عليه السلام: إنّ المسوخ من بني آدم ثلاثة عشر صنفاً.

نجس الحكم.

وما هو مباح الأكل فهو طاهر مباح السؤر، مباح اللعاب، طاهر الروث والبول.

وما هو مكروه الأكل فهو مكروه السؤر، مكروه البول، مكروه الروث. وتفصيل ذلك ذكرناه في كتبنا[1].

وقال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: وربّما انتهت بعد الجمع بين الأخبار وكلام الأصحاب إلى ما يقرب من ثلاثين.

واختلف الأصحاب في طهارتها، فالأكثر على طهارتها عدا الكلب والخنزير، وهو مذهب السيّد المرتضىٰ، والمحقق، والشهيد، والعلّامة، وهو المشهور. وذهب المصنّف هنا إلى أنّها مباحة السؤر نجسة الحكم، وذهب في «المبسوط» و«الخلاف» إلى نجاستها، وهو قول ابن حمزة في «الوسيلة».

انظر: الخصال: ٤٩٣، المبسوط ٢: ١٦٥ ـ ١٦٦، الخلاف ٢: ٤٩، الناصريات: ٨١، الوسيلة: ٧٣، المعتبر ١: ٩٩ و٢: ٨١، مختلف الشيعة ١: ٤٦٦، مفتاح الكرامة ٢: ٦٢، الصحاح ١: ٤٣١، لسان العرب ٣: ٥٥، مجمع البحرين ٤: ٢٠١.

(١) انظر: المبسوط ١: ١٠، النهاية: ٤ ـ ٥.

كتاب الصلاة

فصل

في ذكر أعداد الصلاة

الصلوات المفروضات في اليوم والليلة خمس صلوات، سبع عشرة ركعة في الحضر، وفي السفر إحدى عشرة ركعة: الظهر أربع ركعات بتشهّدين وتسليمة في الرابعة، وفي السفر ركعتان بتشهّد وتسليم بعده. وكذلك العصر والعشاء الآخرة. والمغرب ثلاث ركعات بتشهّدين وتسليم في الثالثة. والغداة ركعتان بتشهّد وتسليم بعده، في السفر والحضر، لايقصران[1] على حال.

والنوافل في الحضر أربع وثلاثون ركعة، وفي السفر سبع عشرة ركعة.

فنوافل الظهر والعصر ستّ عشرة ركعة: ثمان قبل الفرض، وثمان بعد الفرض، وكلّ ركعتين بتشهّد وتسليم بعده، ويسقط جميعه في السفر.

ونوافل المغرب أربع ركعات بتشهّدين بعده في السفر والحضر، وركعتان من جلوس بعد العشاء الآخرة يعدّان بركعة، ويسقطان في السفر.

وإحدى عشرة ركعة صلاة الليل، كلّ ركعتين بتشهّد وتسليم بعده،

---

(١) في «ب» و«ج»: لا يقصر.

وما أثبتناه هو الصواب، ومراده من «لا يقصران» المغرب والغداة.

والمفردة[1] من الوتر بتشهّد وتسليم بعده، وركعتان لنافلة الفجر، ويثبت جميع ذلك في الحضر والسفر.

فصل

في ذكر المواقيت

لكلّ صلاة من الفرائض الخمس وقتان: أوّل، وآخر.

فأوّل الوقت هو الأفضل، وهو وقت مَن لا عذر له. والآخر وقت مَن له عذر.

فأوّل وقت الظهر إذا زالت الشمس، وآخره إذا زاد الفيء أربعة أسباع الشخص، أو يصير ظلّ كلّ شيء مثله.

وأوّل وقت العصر عند الفراغ من فريضة الظهر، وآخره إذا صار ظلّ كلّ شيء مثليه، وعند العذر إلى أن يبقى من النهار مقدار ما يصلّي أربع ركعات.

وأوّل وقت المغرب إذا غابت الشمس، وعلامة غروبها إذا زالت الحمرة من ناحية المشرق، وآخره إذا غاب الشفق ـ وهو زوال الحمرة من المغرب ـ وعند الضرورة إلى ربع الليل.

وأوّل وقت العشاء الآخرة ذهاب الشفق الذي وصفناه، وآخره ثلث الليل، وروي نصف الليل[2].

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: (والمفروضة) بدل (والمفردة).

(٢) وردت عدّة روايات في ذلك، منها: عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام: «ومنها صلاتان أوّل

وأوّل وقت فريضة الغداة عند طلوع الفجر الثاني، وآخره طلوع الشمس.

خمس صلوات تُصلّى على كلّ حال، ما لم يتضيّق وقت فريضة حاضرة.

ومن فاتته صلاة فريضة فوقتها حين يذكرها، ما لم يدخل وقت فريضة، وصلاة الكسوف، وصلاة الجنازة، وركعتا الإحرام، وركعتا الطواف.

ويكره ابتداء النافلة في خمس أوقات: بعد فريضة الغداة، وعند طلوع الشمس، وعند وقوف الشمس في وسط السماء إلّا يوم الجمعة، وبعد العصر، وعند غروب الشمس. فأمّا الصلاة ذات السبب، كتحيّة المسجد أو زيارة مسجد، أو قضاء نافلة، فلا بأس بها في هذه الأوقات.

فصل

في ذكر القبلة وأحكامها

الكعبة قبلة مَن كان في المسجد الحرام، والمسجد قبلة مَن كان (في الحرم،

وقتها من غروب الشمس إلى انتصاف الليل إلّا أنّ هذه قبل هذه». ورواية أبي بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «وأنت في رخصة إلى نصف الليل». ومرسلة داود بن فرقد عن أبي عبدالله عليه السلام: «وبقي وقت العشاء الآخرة إلى انتصاف الليل».

وهو اختيار السيّد المرتضى، وابن الجنيد، وسلّار، والمحقّق، والسيّد ابن زهرة، وابن ادريس، وقال في المدارك: وهو مذهب الأكثر.

انظر: تهذيب الأحكام ٢: ٢٥ و٢٨ و٢٦٢ ح ٧٢، ٨٢، ١٠٤١، المراسم: ٦٢، المعتبر ٢: ٤٣، مختلف الشيعة ٢: ٢٧، مدارك الأحكام ٣: ٥٩.

والحرم قبلة مَن كان)[١] في الآفاق.

فأهل العراق ومَن يصلّي بقبلتهم يتوجّهون إلى الركن العراقي، وعليهم التياسر قليلاً، وليس على مَن يتوجّه إلى غير هذا الركن كذلك، فإنّ أهل اليمن يتوجّهون إلى الركن اليماني، وأهل المغرب إلى الركن[٢] الغربي، وأهل الشام إلى الركن الشامي.

ويمكن أهل العراق أن يعرفوا قبلتهم بكون الجدي خلف منكبهم[٣] الأيمن، أو كون الشفق محاذياً للمنكب الأيمن، أو الفجر محاذياً للمنكب الأيسر، أو عين الشمس عند الزوال ـ بلا فصل ـ على حاجبه الأيمن.

فإذا فقدت هذه الأمارات، صلّى صلاة واحدة أربع مرات إلى أربع جهات، فإن لم يقدر صلّى إلى أيّ جهة شاء.

ومَن صلّى على الراحلة نافلة، استقبل بتكبيرة الإحرام القبلة، ثمَّ يصلّي إلى رأس الراحلة. ومَن صلّى في السفينة ودارت صلّى مثل ذلك ومَن صلّى صلاة شدّة الخوف صلّى مثل ذلك.

---

(١) بين القوسين أثبتناه من «هـ» ونسخة الروضاتي، ولم يرد في بقيّة النسخ، وهو موافق لعبارة ولفتوى الشيخ في بقيّة كتبه.

انظر: المبسوط ١: ٧٧ ـ ٧٨، الخلاف ١: ٢٩٤ مسألة ٤١، النهاية: ٦٢ ـ ٦٣، الرسائل العشر: ١٧٥ رسالة الجمل والعقود.

(٢) الركن: أثبتناه من نسخة الروضاتي.

(٣) المنكب: مجتمع رأس الكتف والعضد.

انظر: لسان العرب ١: ٧٧١، تاج العروس ٢: ٤٥١.

فصل

في ستر العورة

العورة عورتان: مغلّظة، ومخفّفة.

فالمغلّظة: السوءتان، فمن شَرط صحّة الصلاة سترهما[١] على الرجال.

والمخفّفة: ما بين السرّة إلى الركبة، فإنّه يستحب ستر جميع ذلك.

فأمّا المرأة الحرّة، فإنّ جميع بدنها عورة، يجب عليها ستره في الصلاة، ولا يكشف غير الوجه فقط، فإن كانت مملوكة جاز أن تُصلّي مكشوفة الرأس.

وإن صلّى الرجل في ثوب صفيق[٢] فهو أفضل.

فصل

في ذكر ما تجوز الصلاة فيه من المكان واللباس

الأرض كلّها مسجد يجوز الصلاة فيها، إلّا ما كان مغصوباً أو نجساً.

فإن كان موضع السجود طاهراً جازت الصلاة فيها، ما لم تتعدّ النجاسة إلى بدنه لكونها رطبة.

---

(١) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: سترها.

(٢) الصفيق: المتين، والذي كثف نسجه، وهو الغليظ من الثياب.

انظر: لسان العرب ١٠: ٢٠٤، تاج العروس ٢: ٢٤٤.

وتكره الصلاة بين المقابر، وفي أرض الرمل، والسبخة، ومعاطن الإبل[١]، وقرى النمل، وجوف الوادي، وجواد الطرق[٢]، والحمّامات، وفي مكّة بوادي ضَجْنان[٣]، ووادي الشقرة[٤]، والبيداء[٥]، وذات الصلاصل[٦].

وتكره الفريضة [في] جوف الكعبة، والنوافل تستحب فيها.

وينبغي أن يجعل الإنسان بينه وبين ما يمرّ به ساتراً ولو عَنَزَة[٧].

ولا يجوز السجود إلّا على الأرض، أو ما أنبتته الأرض ممّا ليس بمأكول

---

(١) معاطن الأبل: المعاطن: جمع معطن، وهي المناخ والمبرك، وهي مبارك الأبل عند الماء خاصّة.

انظر: لسان العرب ١٣: ٢٨٦ ـ ٢٨٧، مجمع البحرين ٣: ٢٠٣.

(٢) قال السيّد العاملي في المدارك: جواد الطرق هي العظمىٰ منها، وهي التي يكثر سلوكها.

انظر: مدارك الأحكام ٣: ٢٣٣.

(٣) ضَجْنان: بالفتح فالسكون، جبل بناحية مكة أو تهامة على طريق المدينة. وقال الواقدي: بين ضجنان ومكة خمسة وعشرون ميلاً.

انظر: معجم البلدان ٣: ٤٥٣، لسان العرب ١٣: ٢٥٣ ـ ٢٥٤.

(٤) قال ابن إدريس: وادي الشقرة: موضع مخصوص وهو بطريق مكة.

انظر: السرائر ٢: ١١٥.

(٥) البيداء: أرض مخصوصة بين مكة والمدينة على مقدار ميل من ذي الحليفة نحو مكة.

انظر: مجمع البحرين ١: ٢٦٩.

(٦) قال السيّد العاملي في مفتاح الكرامة: ذات الصلاصل: اسم الموضع الذي أهلك اللّه فيه النمرود. وقيل: موضع مخصوص في طريق مكة.

انظر: مفتاح الكرامة ٦: ٢٠١، مجمع البحرين ٢: ٦٢٨.

(٧) العَنَزَة: بالتحريك، أطول من العصا وأقصر من الرمح. وقال في النهاية: والعكازة قريب منها.

انظر: الصحاح ٣: ٨٨٧، النهاية في غريب الحديث ٣: ٣٠٨، مجمع البحرين ٣: ٢٥٩.

ولا ملبوس لبني آدم بمجرى العادة، ومن شرطه أن يكون مباح التصرف فيه، وأن يكون خالياً من نجاسة.

وتجوز الصلاة في اللباس ما كان من قطن أو كتان[١]، وجميع ما ينبت في الأرض، وفي الخزّ الخالص[٢]، وفي الصوف والشعر[٣] والوبر ممّا يؤكل لحمه. وفي جلد ما يؤكل لحمه إذا كان مذكّى، وإذا[٤] كان ميّتاً فلا يجوز وإن دبغ، فإنّه لا يطهر بالدباغ. وينبغي أن يكون ملكاً أو في حكم الملك، ويكون خالياً من نجاسة مانعة من الصلاة فيها ممّا قدّمنا ذكره.

وما لا يتمّ الصلاة فيه منفرداً كالتكة[٥]، والجورب، والقَلَنْسُوَة[٦]، والخُـفّ، جاز أن يكون فيها نجاسة، والتنزّة عن ذلك أفضل.

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: ما كان قطنياً أو كتانياً.

(٢) الخزّ: دابّة من دوابّ الماء، تمشي على أربع، تشبه الثعلب، وترعى من البرّ وتنزل البحر، لها وبر يعمل منه الثياب، تعيش بالماء ولا تعيش خارجه وليس على حدّ الحيتان، وذكاتها إخراجها من الماء حيّة.

وقال في النهاية: والخز ثياب تنسج من صوف وإبريسم.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٢: ٢٨، مجمع البحرين ١: ٦٤١.

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: وفي الشعر.

(٤) في «د» و«هـ»: (وإن) بدل (وإذا).

(٥) التكّة: رباط يشدّ به السروال.

انظر: لسان العرب ١٠: ٤٠٦.

(٦) القَلَنْسُوة: غطاء للرأس. قال في الصحاح: إذا فتحت القاف ضممت السين، وإن ضمّت القاف كسرت السين وقلبت الواو ياء.

انظر: الصحاح ٣: ٩٦٥، تاج العروس ٨: ٤٢٤.

فصل

في الأذان والإقامة

هما مسنونان مؤكّدان في الصلوات الخمس، واجبان في صلاة الجماعة، ولا تنعقد الجماعة إلّا بهما[١]، ولا يُفعلان لشيء من النوافل.

وهما خمسة وثلاثون فصلاً: الأذان ثمانية عشر فصلاً، والإقامة سبعة عشر فصلاً.

فالأذان: أربع تكبيرات في أوّله، والإقرار بالتوحيد مرّتين، والإقرار بالنبيّ مرّتين، والدعاء إلى الصلاة مرّتين، والى الفلاح مرّتين، والى خير العمل مرّتين، وتكبيرتان في آخره، والتهليل مرّتين.

والإقامة مثل ذلك، ويسقط تكبيرتان من أوّله، ويردّد[٢] بدلهما قد قامت الصلاة مرّتين، ويسقط التهليل مرّة.

والترتيب فيهما واجب.

ويستحب أن يكون المؤذّن على طهارة، ويستقبل القبلة، ولا يتكلّم في

---

(١) قال المصنّف في المبسوط ١: ٩٥ «وهما واجبتان في صلاة الجماعة، ومتى صلّى جماعة بغير أذان وإقامة لم يحصل فيه فضيلة الجماعة والصلاة ماضية».

وقال في النهاية: ٦٤ «فمن تركهما فلا جماعة له».

(٢) كذا في نسخة الروضاتي، وفي «ج» و«هـ»: ويرد، وفي «أ» و«ب» و«د»: ويروى.

خلاله مع الاختيار، ولا يكون ماشياً ولا راكباً، ويرتّل[١] الأذان، ويحدر[٢] في الإقامة، ولا يعرب أواخر الفصول، ويفصل بين الأذان والإقامة بجلسة أو سجدة أو خطوة.

وكلّ هذه سنّة غير واجبة، وأشدّها تأكيداً في الإقامة. ومن شروط صحّتهما[٣] دخول الوقت.

فصل

في ذكر ما يقارن حال الصلاة

أوّل ما يجب من أفعال الصلاة المقارنة لها النيّة، ووقتها حين يريد افتتاح[٤] الصلاة.

وكيفيتها: أن ينوي الصلاة التي يريد أن يصلّيها ـ فرضاً كان أو نفلاً ـ ويعيّن الفرض أيضاً، فرض الوقت أو القضاء.

---

(١) الرتل: حسن تناسق الشيء، والترتيل في القراءة: الترسل فيها والتبيين بغير بغي.
انظر: الصحاح ٤: ١٧٠٤، لسان العرب ١١: ٣٦٥.

(٢) الحدر: الإسراع.
قال السيّد العاملي في المدارك: الحدر، الإسراع، والمراد به تقصير الوقف لا تركه أصلاً.
انظر: الصحاح ٢: ٦٢٥، مدارك الأحكام ٣: ٢٨٤.

(٣) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: صحّتها.
وما أثبتناه موافق لعبارة المصنّف في الرسائل العشر: ١٨٠، رسالة الجمل والعقود.

(٤) في «د» و«هـ»: استفتاح.

مثاله: أن يريد صلاة الظهر، فينبغي أن ينوي صلاة الظهر على وجه الأداء دون القضاء، متقرّباً بها إلى اللّه تعالى، وكذلك باقي الصلوات.

وينبغي أن يستديم حكم هذه النيّة إلى وقت الفراغ من الصلاة، ولا يعقد في خلال الصلاة نيّة تخالفها؛ فإنّه يفسد ذلك صلاته.

ويستفتح الصلاة بقوله: «اللّه أكبر». ولا تنعقد الصلاة إلّا بهذا اللفظ المخصوص، ولا تنعقد بغيره من الألفاظ وإن كان في معناه.

وتكبيرة الإحرام فريضة، بها تنعقد الصلاة.

فإن أراد السنّة في الفضيلة كبّر ثلاث مرّات، ويرفع في كلّ تكبيرة يديه إلى حذاء شحمتي أُذنيه، ويقول بعد الثلاث تكبيرات: «اللّهمّ أنت الملك الحقّ لا إله إلّا أنت، عملت سوءاً وظلمت نفسي، فأغفرلي إنّه لا يغفر الذنوب إلّا أنت»[1].

ثمَّ يكبّر تكبيرتين أخرتين مثل ما قلناه، ويقول: «لبّيك وسعديك، والخير في يديك، والشرّ ليس إليك، لا ملجأ ولا منجى ولا مفرّ إلّا إليك، سبحانك وحنانيك، سبحانك ربّ البيت»[2].

ثمَّ يكبّر تكبيرتين أخرتين، ويقول بعدهما: «وجّهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض حنيفاً على ملّة إبراهيم، ودين محمّد، وولاية علي أمير المؤمنين، وما أنا من المشركين، إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي للّه ربّ

---

(١) انظر: من لا يحضره الفقيه ١: ٣٠٤ ح ٩١٦، تهذيب الأحكام ٢: ٦٧ ح ٢٤٤، وسائل الشيعة ٦: ٢٤ باب: استحباب تفريق التكبيرات السبع والدعاء بالمأثور في أثنائها. والكلّ بتفاوت يسير في اللفظ.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

العالمين، لا شريك له، وبذلك أمرت وأنا من المسلمين»[١].

والفرض من ذلك تكبيرة واحدة، وهي التي ينوي بها الدخول في الصلاة، والأولى أن تكون الأخيرة.

ثمَّ يتعوّذ فيقول: «أعوذ باللّه من الشيطان الرجيم»[٢]. ثمَّ يستفتح الحمد[٣] فيقول: «بسم اللّه الرحمن الرحيم» يرفع بها صوته، سواء كانت الصلاة يجهر فيها أو لم يجهر، فإنّ ثلاث صلوات يجب فيها الجهر بالقرائة: المغرب، والعشاء الآخرة، وصلاة الغداة. وصلاتان لا يجهر فيهما بالقرائة وهما: الظهر، والعصر.

وفيما يجهر فيها وجوباً يجب الجهر فيها بـ«بسم اللّه الرحمن الرحيم»، وما لا يجهر يستحب فيها ذلك.

ثمَّ يقرأ الحمد، لابدّ منها في كلّ صلاة ـ فرضاً كانت أو نفلاً ـ لا تصحّ الصلاة إلّا بقرائتها.

وفي الفرض تجب قراءة «الحمد» وسورة، لا أقلّ منها ولا أكثر، في الركعتين الأوليين والأخريين، والثالثة من المغرب هو مخيّر بين قراءة «الحمد» وبين قول: «سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر» ثلاث مرّات، أيّها فعل فقد أجزاه.

والسورة التي يقرأها مع «الحمد» ليست معيّنة، بل يقرأ ما شاء من السور إلّا أربع سور وهي: ألم تنزيل، وحم السجدة، والنجم، واقرأ باسم ربّك؛ فإنّ فيها سجوداً فرضاً لا يزال في الفرائض.

---

(١) انظر المصادر المتقدّمة.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) الحمد: أثبتناه من «د» و«هـ».

ولا يقرأ أيضاً سورة طويلة يخرج الوقت بقرائتها، بل يقرأ سورة وسطاً من المُفَصَّل[(١)].

وأفضل ما يقرأ «الحمد» و«إنّا انزلناه»، وفي الثانية «قل هو اللّه أحد».

وخّصّ غداة يوم الإثنين والخميس بـ«هل أتى على الإنسان»، وفي ليلة الجمعة في المغرب بسورة «الجمعة» و«قل هو اللّه أحد»، وفي العشاء الآخرة «الحمد» و«سورة الأعلى»، وفي غداة يوم الجمعة سورة «الجمعة»[(٢)] و«قل هو اللّه أحد»، وفي الظهر والعصر بـ«الجمعة» و«المنافقين». وفي باقي الصلوات ما شاء من السور، إلّا أنّه يكون في صلاة الغداة وفي العشاء الآخرة أدون منها، وفي المغرب سورة خفيفة، ومثل ذلك في الظهر، والعصر، والغداة.

والقراءة[(٣)] فرض في الصلاة لا تصحّ إلّا معها مع الاختيار والإمكان.

وينبغي أن يكون في حال قيامه ناظراً إلى موضع سجوده، ولا يلتفت يميناً

---

(١) المُفَصَّل: قيل: من سورة «محمّد» إلى آخر القرآن، وقيل: من سورة «ق»، وقيل: من سورة «الفتح». وفي الخبر: المفصّل ثمان وستّون سورة. فيكون أوّله سورة «محمّد». قال الطبرسي: المفصّل ما بعد الحواميم من قصار السور إلى آخر القرآن.

وسمّي بالمفصّل لقصر سوره، وقيل: لكثرة ما يقع فيه من فصول التسمية بين السور. وقال النووي: ووسط المفصّل من «عمّ يتساءلون» إلى «الضحى».

انظر: تفسير التبيان ١: ٢٠، مجمع البيان ١: ٤٢، الإتقان في علوم القرآن ١: ١٧٤، مجمع البحرين ٣: ٤٠٥ ـ ٤٠٦.

(٢) سورة الجمعة: أثبتناه من «د» و«هـ». وهو موافق لعبارة المصنف في المبسوط ١: ١٠٨، والنهاية: ٧٨.

(٣) والقراءة: أثبتناه من «أ» و«ب».

انظر: المبسوط ١: ١٠٥.

ولا شمالاً؛ فإنّ ذلك نقصان في الصلاة، ولا يلتفت إلى ما وراءه فـإنّه يـفسدها، ولا يتمطّ[١] في صلاته، ولا يتثأب[٢]، ولا يفرقع أصابعه[٣]، ولا يعبث بلحيته ولا بشيء من جوارحه[٤]، ولا يفعل فعلاً كثيراً ينافي الصلاة.

فإذا فرغ من القراءة فليركع بالتكبير، والركوع ركن[٥] في الصلاة، ويطأطيء[٦] رأسه، ويسوّي ظهره، ويمدّ عنقه، ويكون نظره إلى ما بين رجليه، ويسبّح فيقول: «سبحان ربي العظيم وبحمده» ثلاث مرّات، وإن قالها خمساً أو

---

(١) التمطّي: مدّ اليدين، وأصله التمدّد.

انظر: مجمع البحرين ٤: ٢١١.

(٢) التثأب: فترة تعتري الشخص فيفتح عندها فاه، يقال: تثاءبت، إذا فتحت فاك وتمطيت لكسل أو فترة.

انظر: مجمع البحرين ١: ٣٠٥.

(٣) فرقعة الأصابع: غمزها حتّى يسمع لمفاصلها صوت.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٣: ٤٤٠.

(٤) علّل المحقّق في «المعتبر»، والعلّامة في «التذكرة» كراهة ما تقدّم من التمطي، والتثأب، وفرقعة الأصابع، والعبث بأنّها استراحة في الصلاة، وتغيير لهيئتها المشروعة، ولما روى في الأخبار من كراهة ذلك.

انظر: المعتبر ٢: ٢٦١، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٩٨، وسائل الشيعة ٧: ٢٥٩، ٢٦٠، ٢٦٤، باب: كراهة التثاؤب والتمطي، وباب: كراهة العبث في الصلاة، وباب: كراهة فرقعة الأصابع.

(٥) الركن: ما تبطل الصلاة بزيادته ونقيصته عمداً وسهواً.

قال في مفتاح الكرامة ٦: ٥٤٩ «وأما تفسيرهم الركن بأنّه ما تبطل الصلاة بزيادته أو تركه عمداً وسهواً، فهو قضيّة الأصل ومعقد الإجماع».

(٦) طأطأ: خفض.

سبعاً كان أفضل، وواحدة تجزي، ولا يجوز تركها، ومَن لم يذكر شيئاً أصلاً ـ مع الإمكان ـ فسدت صلاته.

ثمَّ يرفع رأسه ويقول: «سمع اللّه لمن حمده»، وينتصب قائماً ويقول: «الحمدللّه ربّ العالمين».

ثمَّ يرفع يده بالتكبير ويهوي بها إلى السجود، ويتلقى الأرض بيديه مع الاختيار، ويسجد على سبعة أعظم فريضة: الجبهة، واليدين، والركبتين، وأطراف الأصابع من رجليه. ويرغم بأنفه سنّة[1]. ويقول في سجوده: «سبحان ربّي الأعلى وبحمده» ثلاث مرّات، أو خمساً أو سبعاً، وواحدة تجزي، وإن لم يقل شيئاً فسدت صلاته. وإن جمع بين دعائي الركوع والسجود في الركوع والسجود وبين التسبيح كان أفضل.

ثمَّ يرفع رأسه بالتكبير ويستوي جالساً ويقول: «اللّهمّ اغفرلي، وارحمني، وأجرني، واهدني، وارزقني، فإنّي لما أنزلت إليّ من خير فقير»[2].

ثمَّ يرفع يديه بالتكبير ويعود إلى السجدة الثانية، ويفعل فيها ما فعل في الأولى سواء.

ثمَّ يرفع رأسه بالتكبير ويجلس، ثمَّ يقوم، وإن قام من السجود إلى الركعة الثانية كان جائزاً.

---

(١) إرغام الأنف: إلصاق الأنف بالرغام، وهو التراب.

انظر: مجمع البحرين ٢: ١٩٨.

انظر أيضاً: تهذيب الأحكام ٢: ٢٩٩ ح ١٢٠٤، قوله عليه السلام «فأما الإرغام بالأنف فسنّة من النبيّ صلى الله عليه وآله».

(٢) انظر: الكافي للكليني ٣: ٣٢١، تهذيب الأحكام ٢: ٧٩ ح ٢٩٥.

وإذا استوى قائماً قرأ «الحمد» وسورة، ثمَّ يرفع يده بالتكبير للقنوت، ويدعو بما أراد في قنوته، وأفضل ما يقول فيه:كلمات الفرج، وهي: «لا إله إلّا اللّه الحليم الكريم، لا إله إلّا اللّه العليّ العظيم، سبحان اللّه ربّ السماوات السبع، و ربّ الأرضين السبع، وما فيهنَّ وما بينهنّ وما تحتهنّ، وربّ العرش العظيم، والحمدللّه ربّ العالمين»[1]. وإن قال غير ذلك كان جائزاً.

ثمَّ يكبّر للركوع، ويصلّي الركعة الثانية كما وصفناه للركعة الأولى. ثمَّ يجلس للتشهّد، وينبغي أن يكون جلوسه متورّكاً على وركه الأيسر، ويجعل ظاهر قدم رجله اليمنى على باطن رجله اليسرى.

ثمَّ يتشهّد، والتشهّد فرض الأول والثاني، وأقلّ ما يجزي فيه الشهادتان، والصلاة على النبيّ وآله عليهم السلام. وإن قال: «بسم اللّه وباللّه، والأسماء الحسنى كلّها للّه، أشهد أن لا إله إلّا اللّه وحده لا شريك له، وأشهد أنّ محمّداً عبده ورسوله، اللّهمّ صلّ على محمّد وآل محمّد، وتقبّل شفاعته في أمّته، وارفع درجته»[2]، كان أفضل.

ثمَّ يسلّم إن كانت الصلاة ثنائيّة كالغداة، وإن كانت ثلاثيّة كالمغرب، أو رباعيّة كالظهر، والعصر، والعشاء الآخرة، قام إليها فيتمّ صلاته، فإذا جلس في التشهّد الثاني قال ما ذكرناه، وإن زاد فيه التحيّات[3] كان أفضل.

---

(١) انظر: فقه الرضا عليه السلام: ١٠٧، المقنعة: ١٠٧، رسائل السيّد المرتضى ٣: ٣٣، تهذيب الأحكام ٣: ١٨ ح ٦٤.

(٢) انظر: دعائم الإسلام ١: ١٦٤، تهذيب الأحكام ٢: ٩٢ ح ٣٤٤ و٩٩ ح ٣٧٣، وسائل الشيعة ٦: ٣٩٣ باب: كيفية التشهد.

(٣) وهو قول المصلّي بعد التشهد وقبل التسليم: «التحيات للّه، والصلوات الطيّبات الطاهرات،

ثمَّ يسلّم إن كان إماماً تسليمة واحدة تجاه القبلة، ويؤمي بطرف أنـفه إلى يمينه، وإن كان منفرداً مثل ذلك. وإن كان مأموماً سلّم يميناً وشمالاً إن كان على يساره إنسان، فإن لم يكن على يساره أحد أجزأه التسليم عن يمينه.

وإن كانت الصلاة نافلة يسلّم في كلّ ركعتين، ولا يصلّي أكثر منهما بتشهد ولا بتسليم على حال.

فإذا سلّم في الفرائض عقّب بعد التسليم بما أراد من الدعاء لنفسه، ولإخوانه، ولدينه، ولدنياه. ولا يترك تسبيح الزهراء عليها السلام وهو: أربع وثلاثون تكبيرة، وثلاث وثلاثون تسبيحة، وثلاث وثلاثون تحميدة، تمام المائة[١].

فإذا فرغ من التعقيب سجد سجدتي الشكر، ويقول فيهما ثلاث مرّات: شكراً

﴿ الزاكيات الناميات، الغاديات الرائحات، المباركات الحسنات لله، ما طاب وطهر، وزكى وخلص ونمى فلله... إلى آخرها».

انظر: فقه الرضا عليه السلام: ١٠٨، من لا يحضره الفقيه ١: ٣١٩ ح ٩٤٤، تهذيب الأحكام ٢: ١٠٠ ح ٣٧٣.

(١) قدّم المصنّف في «المبسوط» و«النهاية» التحميد على التسبيح، وقال: يبدأ بالتكبير، ثمّ بالتحميد، ثمّ بالتسبيح. وقال الحرّ العاملي في الوسائل: وعليه عمل الطائفة.

وأما الروايات التي ظاهرها تقديم التسبيح على التحميد كقوله عليه السلام: «وسبّحا ثلاثاً وثلاثين تسبيحة، واحمدا ثلاثاً وثلاثين تحميده».

فقد أجاب عنها العلّامة الحلّي بقوله: ليس في الحديث تصريح بتقديم التسبيح على التحميد، أقصى ما في الباب أنّه قدّمه في الذكر، وذلك لا يدلّ على الترتيب، والعطف بالواو لا يدلّ عليه.

انظر: المبسوط ١: ١١٧، النهاية: ٨٥، مختلف الشيعة ٢: ١٨٥، وسائل الشيعة ٦: ٤٢٥ باب: تأكّد استحباب التعقيب بتسبيح الزهراء عليها السلام، و٤٤٤ باب: كيفية تسبيح فاطمة عليها السلام وكمّيته وترتيبه.

للّه، شكراً للّه، شكراً للّه. فإن قال مائة مرّة كان أفضل [١].

وعلى هذا الشرح يصلّي الخمس صلوات فرائض ونوافلها، لا نطوّل بذكره صلاة صلاة، فإنّ فيما ذكرناه كفاية إن شاء اللّه.

فصل

في ذكر قواطع الصلاة

كلّ شيء ينقض الوضوء متىٰ عرض في خلال الصلاة فإنّه يقطعها، ويجب معه استئنافها، وقد قدّمنا ذكر ما ينقض الطهارة، فلا وجه لإعادته.

ويقطع الصلاة: الكلام متعمّداً، والفعل الكثير الذي ليس من أفعال الصلاة. والتكتّف يقطع الصلاة من غير تقيّة ولا خوف، وهو: وضع اليمين على الشمال. وقول «آمين» آخر الحمد مثل ذلك، والالتفات بالكلية مثل ذلك، والقهقهة [٢] مثل ذلك، والتأفّف [٣] والأنين [٤] مثل ذلك، كلّ هذه الأشياء تفسد الصلاة.

وأمّا الالتفات يميناً وشمالاً، والتثاءب، والتمطّي، والعبث باللحية أو بشيء من

---

(١) انظر: تهذيب الأحكام ٢: ١١٠ ح ٤١٥، ١١١ ح ٤١٧. وسائل الشيعة ٧: ٥ أبواب سجدتي الشكر، الباب الأول: باب استحبابها بعد الصلاة، الحديث ٨٥٦٢.

(٢) القهقهة: الضحك، وهي أن يقول الإنسان: قه قه.

انظر: مجمع البحرين ٣: ٥٥٦.

(٣) قال ابن دريد: التأفّف: أن يقول أُف من كرب أو ضجر.

انظر: لسان العرب ٩: ٨.

(٤) الأنين: ما يصدر عند التوجّع.

جوارحه، وفرقعة الأصابع، والإقعاء بين السجدتين[١]، والبصق[٢]، والتنخم[٣]، ونفخ موضع السجود، ومدافعة الأخبثين[٤]، فإنّ جميع ذلك نقصان في الصلاة وإن لم يفسدها.

فصل

في حكم السهو

غلبة الظن بتفصيل الصلاة تقوم مقام العلم، فيبني عليه، ولا حكم للسهو عليه معه، ويكون للسهو حكم مع تساوي الظن أو الشك المحض، وعند ذلك فهو على

---

(١) قال المحقّق في المعتبر: الإقعاء: أن يعتمد بصدور قدميه على الأرض ويجلس على عقبيه. وقال بعض أهل اللغة: أن يجلس على أليتيه، ناصباً فخذيه مثل إقعاء الكلب. والمعتمد الأول لأنّه تفسير الفقهاء وبحثهم على تقديره.

انظر: المعتبر ٢: ٢١٨، تذكرة الفقهاء ٣: ٢٠٢، النهاية في غريب الحديث ٤: ٨٩، مجمع البحرين ٣: ٥٣٣.

(٢) البصاق والبزاق واحد، وهو إخراج ماء الفم، ومادام فيه فهو ريق.

انظر: مجمع البحرين ١: ١٩٦.

(٣) التنخم: التنخع. والنخاعة: ما يخرجه الإنسان من حلقه من مخرج الخاء. وتنخع الرجل: رمى بنخاعته.

انظر: مجمع البحرين ٤: ١٩٦.

(٤) مدافعة الأخبثين: حصر البول والغائط.

انظر: مجمع البحرين ١: ٦١٨.

خمسة أقسام:

أحدها: يوجب الإعادة.

والثاني: يوجب التلافي.

والثالث: لا حكم له.

والرابع: يوجب الاحتياط.

والخامس: يوجب سجدتي السهو.

فالذي يوجب الإعادة على كلّ حال: مَن صلّى بغير طهارة، أو صلّى قبل دخول الوقت، أو صلّى مستدبر القبلة، أو صلّى إلى يمينها أو شمالها مع بقاء الوقت، ومَن صلّى في مكان مغصوب مع العلم به مختاراً، ومن صلّى في ثوب نجس مع تقدّم علمه بذلك، ومن ترك النيّة أو تكبيرة الإحرام، أو ترك الركوع حتّى يسجد، ومَن ترك سجدتين في ركعة حتّى يركع فيما بعدهما في الأوّلتين، ومَن زاد ركوعاً، أو زاد سجدتين في الأوّلتين، ومَن زاد ركعة. ومَن شكّ في الأوّلتين من الرباعيّة فلا يدري كم صلّى، أو شك في الغداة، أو المغرب، أو صلاة السفر، أو صلاة الجمعة مثل ذلك. ومَن نقّص ركعة فصاعداً حتّى يتكلم أو استدبر القبلة، ومَن شك فلا يدري كم صلّى، فهؤلاء يجب عليهم الاستئناف.

والذي[1] يوجب التلافي ـ إمّا في الحال أو فيما بعد ـ: مَن سها عن قراءة الحمد حتّى قرأ سورة أخرى، قرأ الحمد وأعاد سورة. ومَن سها عن قراءة سورة بعد الحمد قبل أن يركع قرأ ثمَّ ركع. ومَن شكّ في القراءة وهو قائم قرأ، ومَن سها عن تسبيح الركوع وهو راكع سبّح. ومَن شكّ في الركوع وهو قائم ركع، فإن ذكر

(١) في «د» و«هـ»: (فأمّا ما) بدل (والذي).

أنّه كان ركع أرسل نفسه ولا يرفع رأسه. ومَن شك في السجدتين أو واحدة منهما قبل أن يقوم، سجدهما أو واحدة. ومَن ترك التشهّد الأوّل وذكر وهو قائم رجع فتشهّد، فإن لم يذكر حتّى ركع[١]، مضى في صلاته ثمَّ قضاه بعد التسليم. ومَن نسي التشهّد الأخير حتّى يسلّم قضاه بعد التسليم.

والذي[٢] لا حكم له يبني على ما شاء، والبناء على الأقلّ أفضل.

ومَن سها في سهو فلا حكم له، ومَن سها في صلاة خلف إمام يقتدي به، لا سهو عليه. وكذلك لا سهو على الإمام إذا حفظ عليه مَن خلفه.

ومَن شكّ في شيء وقد انتقل إلى غيره فلا حكم له، نحو: مَن شكّ في تكبيرة الإحرام في حال القراءة، أو في القراءة في حال الركوع، أو في الركوع في[٣] حال السجود وقد قام إلى الثانية، أو شكّ في تسبيح الركوع أو السجود وقد رفع رأسه منهما، أو شكّ في التشهّد الأوّل وقد قام إلى الثالثة. ومَن سها عن ركوع في الأخيرتين وسجد بعده ثمّ ذكر، حذف السجود وأعاد الركوع. وكذلك مَن ترك السجدتين في واحدة منهما، بنى على الركوع في الأولى، وسجد سجدتين.

والذي[٤] يوجب الاحتياط فمثل: مَن شكّ فلا يدري صلّى ركعتين أو أربعاً، بنى على الأربع وسلّم، ثمَّ صلّى ركعتين من قيام، إن كان صلّى أربعاً كانت هاتان نافلة، وإن كان صلّى اثنين كانت هاتان تمام الصلاة. وكذلك إن شكّ بين الثلاث والأربع، أو بين الثنتين والثلاث، بنى على الأكثر، فإذا سلّم قام فصلى ركعة من

---

(١) كذا في نسخة الروضاتي، وفي بقيّة النسخ: يركع.

(٢) في «د»: (وأمّا ما) بدل (والذي).

(٣) في «ج» و«هـ»: أو في.

(٤) في «د» و«هـ»: (فأمّا ما) بدل (والذي).

قيام، أو ركعتين من جلوس، بمثل ما ذكرناه. وإن شكّ بين الثنتين والثلاث والأربع، بنى على الأربع، وصلّى ركعتين من قيام، وركعتين من جلوس، بمثل ما قلناه.

والذي[١] يوجب سجدتي السهو فمثل: مَن تكلّم في الصلاة ساهياً، أو سلّم في التشهّد الأوّل من الرباعيات أو المغرب. ومَن ترك واحدة من السجدتين حتّى يركع فيما بعد، قضاها بعد التسليم، وسجد سجدتي السهو. ومَن شك بين الأربع والخمس، بنى على الأربع، وسجد سجدتي السهو في هذه المواضع.

وموضع سجدتي السهو بعد التسليم، ويقول فيهما: «بسم اللّه وباللّه، السلام[٢] عليك أيّها النبيّ ورحمة اللّه وبركاته»[٣]. ويتشهّد بعدهما تشهّداً خفيفاً، يقتصر على الشهادتين، والصلاة على النبيّ وآله، ويسلّم.

ومن أصحابنا مَن يقول: سجدتا السهو في كلّ زيادة ونقصان على وجه السهو[٤].

(١) في «د» و«هـ»: (أمّا ما) بدل (والذي).

(٢) في رواية التهذيب: «والسلام». وفي رواية الكافي: «السلام»، بدون الواو.
انظر: المصادر الآتية.

(٣) الكافي للكليني ٣: ٣٥٦ ح ٥، تهذيب الأحكام ٢: ١٩٦ ح ٧٧٣، وسائل الشيعة ٨: ٢٣٤ ح ١٠٥١٧.

(٤) قال الشهيد في الدروس ١: ٢٠٧ «ونقل الشيخ أنّهما يجبان في كلّ زيادة ونقصان، ولم نظفر بقائله ولا بمأخذه».

فصل

في حكم الجمعة

صلاة الجمعة فريضة بلا خلاف، إلّا أنّ لها شروطاً منها: حضور السلطان العادل أو من نصبه السلطان العادل للصلاة بالناس، ويجتمع العدد سبعة وجوباً أو خمسة ندباً[(١)]، وأن يكون بين الجمعتين ثلاثة أميال[(٢)] فصاعداً، وأن يخطب خطبتين.

وأقلّ ما يخطب به أربعة أشياء: الحمد للّه، والصلاة على النبيّ وآله، والوعظ، وقراءة سورة خفيفة من القرآن بين الخطبتين.

ويسقط فرض الجمعة عن المرأة، ومَن ليس بكامل العقل من الصبيان والمجانين، وعن المملوك، وعن المريض، وعن الأعمى، وعن الأعرج الذي لا يقدر على المشي، وعن الشيخ الكبير الذي لا يقدر على الحضور، وعن المسافر،

---

(١) يشترط في الجمعة العدد إجماعاً، واختلف علماؤنا ـ في العدد ـ على قولين: فالذي ذهب إليه المفيد، والسيّد المرتضى، وابن الجنيد، وابن أبي عقيل، وأبو الصلاح، وسلّار، وابن إدريس، والمحقّق، والعلّامة: أنّه خمسة نفر.

وقال الشيخ الطوسي في كتبه: إنّه سبعة ويستحب للخمسة، وبه قال ابن البرّاج، وابن زهرة، وابن حمزة، ورواه أبو جعفر بن بابويه في «الفقيه» واستحسنه الشهيد في «الذكرى».

انظر: مختلف الشيعة ٢: ٢٠٧، مدارك الأحكام ٤: ٢٧، مفتاح الكرامة ٨: ٣٢٠ ـ ٣٢٦.

(٢) الميل المستعمل في لسان الشارع والمتشرّعة في باب المسافة هو أربعة آلاف ذراع اتّفاقاً، بذراع اليد الذي طوله أربع وعشرون إصبعاً. والميل ثلث الفرسخ.

وعمّن بينه وبين الموضع أكثر من فرسخين[١].

فصل

في ذكر الجماعة

صلاة الجماعة فيها فضل كثير وثواب جزيل، وروي أنّها تفضل على صلاة المنفرد بخمس وعشرين صلاة[٢]. إلّا أنّها ليست فريضة بلا خلاف، إلّا في الجمعة على ما بيّنّاه[٣].

ولا تنعقد الجماعة إلّا بشرطين:

أحدهما: الأذان والإقامة، والثاني: أن يكونا اثنين فصاعداً.

فإذا أرادوا صلاة الجماعة فليس يخلو أن يكونا اثنين أو ما زاد عليهما.

فإن كانا اثنين لم يخل أن يكونا رجلين، أو امرأتين، أو رجلاً وامرأة.

فإن كان رجلين مستوري العورة، قام المأموم عن يمين الإمام. وإن كان رجلاً وامرأة، قامت المرأة خلف الإمام. وإن كانا امرأتين، قامت المأمومة عن

---

(١) الفرسخ: فارسي معرّب. والمستعمل في لسان الشارع والمتشرّعة هو ثلاثة أميال اتفاقاً، وهو اثناعشر ألف ذراع.

(٢) عن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما يروي الناس أنّ الصلاة في جماعة أفضل من صلاة الرجل وحده بخمس وعشرين صلاة. فقال عليه السلام: صدقوا.

انظر: الكافي للكليني ٣: ٣٧١ ح ١، وسائل الشيعة ٨: ٢٨٦ ح ١٠٦٧٧.

(٣) في «أ» و«ب»: (ما قلناه) بدل (ما بيّنّاه).

يمين الإمامة.

وإن كانوا جماعة ليس يخلو أن يكونوا رجالاً بلا نساء، أو نساء بلا رجال، او رجالاً ونساء.

فإن كانوا رجالاً بلا نساء لا يخلو أن يكونوا عراة، أو مستوري العورة.

فإن كانوا مستوري العورة، أو فيهم مَن هو مستور العورة تقدّم وصلّى بهم، وصلّى الباقون خلفه من جلوس إن كان يصلح للإمامة.

وإن كانوا كلّهم عراة، صلّوا من جلوس، ووقف الإمام في وسطهم، ويبرز عنهم بمقدار ركبتيه، ويصلّون كلّهم من جلوس، ويركعون ويؤمون إلى السجود.

وإن كانوا رجالاً ونساء، قام النساء خلف الرجال.

وإن كُنّ نساء بلا رجال، قامت الإمامة في الوسط ولا تتقدّمهنّ بحال.

وينبغي أن يكون الإمام مؤمناً، عدلاً، مرضيّاً، أقرأ الجماعة، فإن كانوا سواء في القراءة فأفقههم، فإن كانوا في الفقه سواء فأقدمهم هجرة، فإن كانوا سواء[1] فأسنّهم، فإن كانوا في السنّ[2] سواء فأصبحهم وجهاً.

ولا يؤمّ بالناس ولد الزنا، ولا المحدود، ولا المفلوج[3] بالأصحّاء، ولا المقيّد بالمطلقين، ولا القاعد بالقيّام، ولا المجذوم[4] بالأصحّاء،

---

(١) في «ج» و«د» و«هـ»: فقهاء سواء.

(٢) في السنّ: لم ترد في «أ» و«ب».

(٣) الفالج: داء معروف، يحدث في أحد شقّي البدن طولاً، فيبطل إحساسه وحركته، وربما كان في الشقين، ويحدث بغتة.

انظر: مجمع البحرين ٣: ٤٢٥.

(٤) الجذام: بالضم، مرض معروف يظهر معه يبس الأعضاء وتناثر اللحم. وسمّي به لتجذم

ولا الأبـرص[١] بـمن ليس بـذلك، ولا الأعـرابـي[٢] بـالمهاجرين، ولا المـتيمّم بالمتوضّئين، ولا المسافر بالحاضرين.

فصل

في صلاة الخوف

صلاة الخوف على ضربين:

أحدهما: صلاة شدّة الخوف، والآخر: صلاة الخوف.

وصلاة شدّة الخوف هي[٣]: إذا كان في المسلمين قلّة لا يمكنهم أن ينقسموا قسمين، فعند ذلك يصلّون فرادى وإيماءً، ويكـون سـجودهم عـلى قَـرَبُوس[٤]

الأصابع وتقطعها.

انظر: تاج العروس ١٦: ٩٩، مجمع البحرين ١: ٣٥٦.

(١) البرص: داء معروف، وهو بياض يقع في الجسد. وقال في مجمع البحرين: البرص لون مختلط حمرة وبياضاً أو غيرهما، ولا يحصل إلّا من فساد المزاج وخلل في الطبيعة.

انظر: لسان العرب ٧: ٥، مجمع البحرين ١: ١٨٧.

(٢) الأعراب: سكّان البادية خاصّة، والنسبة إلى الأعراب أعرابي، وليس الأعراب جمعاً للـعرب كما يقال الأنباط جمعاً لنبط، وإنّما العرب اسم جنس لا واحد له.

انظر: الصحاح ١: ١٧٨، مجمع البحرين ٣: ١٤٥.

(٣) في الأصل: هو.

(٤) القَرَبُوس: بفتح القاف والراء وضم الباء، هو حِنْوُ السرج، وهو الجزء المرتفع من مقدّم السرج

سرجهم، فإذا لم يتمكّنوا من ذلك ركعوا وسجدوا بالإيماء، ويكون سجودهم أخفض من ركوعهم، فإن زاد الأمر على ذلك أجزأهم عن كلّ ركعة تسبيحة واحدة «سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر».

وإن لم يبلغ الخوف إلى ذلك الحد، وأرادوا أن يصلّوا فرادى، صلّى كلّ واحد منهم صلاة تامّة الركوع والسجود.

وإن أرادوا أن يصلّوا جماعة، نظروا فإن كان العدوّ في جهة القبلة، أمكنهم أن يصلّوا موضعاً واحداً، عليهم أسلحتهم، فإذا ركع الإمام بقوم وقف قوم، وإذا سجد بقوم وقفت طائفة، فإذا قاموا من السجود سجد مَن خلفهم ولحقوهم، ويصلّي بهم الإمام صلاة واحدة على هذا الوصف.

وإن كان العدوّ في خلاف وجه القبلة، فإن كان في المسلمين كثرة يمكنهم أن ينقسموا قسمين انقسموا كذلك، على كلّ فرقة سلاحهم، فتقف فرقة بإزاء العدو، والأخرى خلف الإمام، فيستفتح بهم إذا قام[1] ويصلّي ركعة، فإذا قام إلى الثانية طوّل في قراءته، وخفّف مَن خلفه الركعة الثانية، ويتشهّدوا ويسلّموا وقاموا إلى موقف أصحابهم. ويجيء أولئك فيستفتحون الصلاة، فيصلّي بهم الإمام الركعة الثانية له، وهي أُولى[2] لهم، فإذا جلس للتشهّد طوّل، وقام مَن خلفه وصلّوا ركعة أخرى، فإذا جلسوا سلّم بهم الإمام. فتكون للفرقة الأولى تكبيرة الإحرام وركعة، وللأخرى الركعة الثانية مع التسليم.

↩ ومؤخّره.

انظر: لسان العرب ٦: ١٧٢، تاج العروس ٨: ٤١٠.

(١) في «د» و«هـ»: (الإمام) بدل (إذا قام).

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: (أولة) بدل (أُولى).

هذا إذا كانت الصلاة رباعيّة، فإنّها تقصر بنفس الخوف من غير سفر، وكذلك صلاة الغداة.

وإن كانت صلاة المغرب، صلّى بالفرقة الأولى ركعة، وبالأخرى ركعتين، ولو صلّى (بالأولى ركعتين و)[1] بالفرقة الثانية ركعة كان جائزاً، والأوّل أحوط.

وإن كان فيهم قلّة صلّى كلّ واحد منهم على الانفراد.

فصل

في ذكر صلاة العيد والاستسقاء

صلاة العيد عندنا واجبة عند تكامل شروطها، وشروطها شروط الجمعة سواء، وكلّ موضع تجب فيه الجمعة تجب صلاة العيد، وكلّ موضع تسقط الجمعة تسقط صلاة العيد لا فرق بينهما.

وهي مستحبّة على الإنفراد، وإذا كان لا يجب[2] قضاؤها، ولا بدل لها.

ووقتها من انبساط الشمس إلى زوال الشمس، فإذا زالت فقد فات وقتها.

وليس لهـا أذان ولا إقـامة، بـل يـقول المـؤذّن ثـلاث مـرّات: الصـلاة

---

(١) بين القوسين أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) لا يجب: أثبتناه من «د» ونسخة الروضاتي.

وهو موافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه.

انظر: المبسوط ١: ١٣٨ و١٦٩ و٢٨٨، النهاية: ١٣٣، الخلاف ١: ٦٦٧ مسألة ٤٤١، الرسائل العشر: ١٩٣ رسالة الجمل والعقود.

الصلاة الصلاة[١].

وهما ركعتان باثنتي عشرة تكبيرة، سبع في الأول؛ منها: تكبيرة الإحرام وتكبيرة الركوع، وفي الثانية خمس، منها: تكبيرة الركوع.

يستفتح الصلاة بتكبيرة الإحرام، ويقرأ «الحمد» وسورة «الأعلى» أو غيرها من السور، ثمَّ يكبّر ويقنت بعدها بما شاء، ثمَّ يكبّر ثانية وثالثة ورابعة وخامسة مثل ذلك، ثمّ يكبّر تمام السابعة ويركع بها، فإذا قام إلى الثانية قرأ «الحمد» و«الشمس وضحاها» أو غيرها، ثمَّ يكبّر أربع تكبيرات، يقنت بعد كلّ تكبيرة، ويكبّر الخامسة ويركع بعدها.

والخطبتان فيها بعد الفراغ من الصلاة، ويستحبّ استماعهما وإن لم يكن ذلك واجباً، وهي مثل خطبة الجمعة سواء.

وتصلّى هذه الصلاة في الصحراء في سائر البلاد، إلّا بمكّة فإنّها تصلّى في المسجد الحرام.

وصلاة **الإستسقاء** سنّة مؤكّدة، وهي مثل صلاة العيد في العدد، والصفة، والكيفيّة سواء.

والخطبة فيها أيضاً بعد الصلاة، فإذا سلّم كبّر اللّه مائة مرّة تجاه القبلة، وحمده مائة مرّة عن يمينه، وسبّح اللّه مائة مرّة عن يساره، ثمَّ يستقبل الناس ويهلّل اللّه مائة مرّة، ويفعل ذلك معه كلّ مَن حضر، ثمَّ يخطب حيث ما قدّمناه.

ويستحبّ أن يخرج الصبيان، والبُلْه[٢]، والشيوخ الكبار، والبهائم

---

(١) لفظ «الصلاة» الثالث، أثبتناه من «د» و«هـ».

انظر: المبسوط ١: ١٧٠.

(٢) البُلْه: جمع أبلَه: وهم من غلبت عليهم سلامة الصدور وحسن الظن بالناس.

فيستسقى بهم.

ولا يخرج اليهود والنصارى؛ فإنّه مسخوط عليهم، وكتابهم منسوخ بالقرآن.

فصل

في ذكر صلاة الكسوف

صلاة الكسوف واجبة عند كسوف الشمس، وخسوف القمر، والزلزال المتواترة، والظلمة الشديدة، ومتى احترق القرص كلّه.

فمن تركها متعمّداً كان عليه القضاء مع الغسل[1]، وإن تركها ناسياً أعادها بلا غسل، (وإن احترق بعض القرص وتركها متعمّداً قضاها بلا غسل)[2]، وإن تركها ناسياً لا يجب عليه قضاؤها.

ووقت هذه الصلاة إذا ابتدأ في الاحتراق، وآخر الوقت إذا ابتدأ في الإنجلاء.

وينبغي أن يكون مقدار زمان الصلاة[3] مقدار زمان الكسوف، فإذا فرغ منها

والبَلَه: الغفلة عن الشرّ، والمراد بالأبلَه: الغافل عن الشر، المطبوع على الخير.

انظر: الصحاح ٦: ٢٢٢٧، لسان العرب ١٣: ٤٧٧.

(١) تقدّم في فصل «الأغسال المسنونة»، غسل قاضي صلاة الكسوف إذا احترق القرص كلّه وتركها متعمّداً. فلا حظ.

(٢) بين القوسين أثبتناه من «د». وهو موافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه.

انظر: المبسوط ١: ١٧٢، النهاية: ١٣٦، الرسائل العشر: ١٩٤ رسالة الجمل والعقود.

(٣) مقدار زمان الصلاة: أثبتناه من «د» و«هـ».

قبل الإنجلاء أعادها استحباباً، وإلّا جلس في موضعه يحمد اللّه ويسبّحه.

وهي عشر ركعات بأربع سجدات، يستفتح الصلاة بتكبيرة الإحرام، ويقرأ «الحمد» وسورة، ويستحبّ أن تكون من السور الكبار كالأنعام، والكهف، والأنبياء، فإذا ركع طوّل ركوعه بقدر قراءته، ثمَّ يرفع رأسه بتكبيرة ويعود إلى القراءة، وإن كان ختم السورة قرأ «الحمد» وسورة أخرى، وإن لم يختمها قرأ من الموضع الذي انتهى إليه، وهكذا الخمس ركعات، ويقول في الخامسة: «سمع اللّه لمن حمده» ثمَّ يسجد سجدتين، ثمَّ يقوم إلى الأخرى فيصلّي خمس ركعات مثل ذلك، ويقول في العاشرة: «سمع اللّه لمن حمده»، ويقنت في كلّ ركعتين بعد القراءة وقبل الركوع، مثل سائر الصلوات.

فصل

في ذكر نوافل شهر رمضان وجملة من الصلوات المرغّب فيها

يستحبّ أن يزاد في نوافل[1] شهر رمضان زيادة على نوافل سائر الشهور ألف ركعة.

يصلّي من أوّل ليلة إلى عشرين ليلة كلّ ليلة عشرين ركعة، ثمان بعد الفراغ من فريضة المغرب ونافلتها، كلّ ركعتين بتشهّد وتسليم. واثنتي عشرة ركعة بعد العشاء الآخرة، ويزيد في ليلة تسع عشرة مائة ركعة بعد الفراغ من جميع صلواته، ويختم صلاته بركعتين من جلوس.

---

(١) نوافل: أثبتناه من «د» و«هـ».

ويصلّي في العشر الأواخر كلّ ليلة ثلاثين ركعة، ثمان بعد المغرب، واثنتين وعشرين ركعة بعد العشاء الآخرة، ويصلّي في ليلة إحدى وعشرين وثلاث وعشرين ـ زيادة على ما فيها ـ مائة ركعة كلّ ليلة، فيكون تمام الألف ركعة[1].

ويستحب أن يزيد في ليلة النصف مائة ركعة زيادة على الألف[2].

ويصلّي ليلة الفطر بعد الفراغ من صلاته كلّها ركعتين، يقرأ في الأولى «الحمد» مرة و«قل هو اللّه أحد» ألف مرة، وفي الثانية «الحمد» مرة ومرة واحدة «قل هو اللّه أحد»[3].

ويستحب أن يصلّي في الجمعات أوقات النشاط صلاة أميرالمؤمنين عليه السلام، وهي أربع ركعات، يقرأ في كلّ ركعة «الحمد» مرة و«قل هو اللّه أحد» خمسين مرة[4].

---

(١) انظر: تهذيب الأحكام ٣: ٥٧، الاستبصار ١: ٤٦٠، وسائل الشيعة ٨: ٢٨، باب: الزيادة في نوافل شهر رمضان.

(٢) انظر: تهذيب الأحكام ٣: ٦٢ ح ٢١١، وسائل الشيعة ٨: ٢٧ باب: استحباب صلاة مائة ركعة ليلة نصف شهر رمضان.

(٣) انظر: الكافي ٤: ١٦٨ ح ٣، وسائل الشيعة ٨: ٨٥ باب: استحباب صلاة ليلة الفطر.

(٤) تسمية هذه الكيفيّة بصلاة أمير المؤمنين عليه السلام هو المشهور بين الطائفة. لكن هذه الصلاة وبهذه الكيفيّة سمّاها الشيخ الكليني في «الكافي» والصدوق في «الفقيه» بصلاة فاطمة عليها السلام وصلاة الأوّابين.

وكذا الشهيد الأوّل في «الدروس» فقد سمّاها بصلاة فاطمة، وسمّى الكيفيّة الآتية في صلاة فاطمة بصلاة علي عليه السلام. وقال الحرّ العاملي في الوسائل بعد روايته لكلا الصورتين: ولا مانع من الجمع بأن تكون لها صلاتان. ويؤيّد ذلك ـ أنّ لها صلاتين ـ قول الشيخ الطوسي في «المصباح» قال:

لله

ويستحبّ أيضاً صلاة فاطمة عليها السلام، وهي ركعتان، يقرأ في الأولى منهما «الحمد» مرّة ومائة مرّة «إنّا أنزلناه»، وفي الثانية «الحمد» مرّة ومائة مرّة «قل هو اللّه أحد»[١].

ويستحبّ صلاة التسبيح[٢]، وهي صلاة جعفر بن أبي طالب عليه السلام، وهي أربع ركعات بثلاثمائة مرّة «سبحان اللّه، والحمد للّه، ولا إله إلّا اللّه، واللّه أكبر»، وترتيبها أن يستفتح الصلاة ويقرأ «الحمد» و«إذا زلزلت» ويقول ذلك[٣] خمس عشرة مرّة، ثمَّ يركع فيقول عشر مرّات، ويرفع رأسه فيقول عشر مرّات، ويسجد فيقول عشر مرّات، ويرفع رأسه فيقول عشر مرّات، ثمَّ يسجد ثانياً فيقول عشر مرّات، ويرفع رأسه فيقول عشر مرّات. فذلك خمس وسبعون مرّة في هذه الركعة، ثمّ يقوم فيصلّي تمام[٤] أربع ركعات بتشهّدين وتسليمين على هذا الترتيب، ويقرأ

↩ وروي أنّها أربع ركعات مثل صلاة أميرالمؤمنين عليه السلام.

انظر: الكافي للكليني ٣: ٤٦٨ ح ١ و٢، من لا يحضره الفقيه ١: ٥٦٤ ح ١٥٥٦، تهذيب الأحكام ٣: ٦٧، مصباح المتهجّد: ٦٧١، مختلف الشيعة ٢: ٣٥٣، الدروس ١: ١٩٨، وسائل الشيعة ٨: ١١٤ ذيل الحديث ١٠٢٠٣.

(١) انظر: المراسم: ٨٣ مصباح المتهجّد: ٣٠١، السرائر ١١: ٣١٢، وسائل الشيعة ٨: ١١٤ ح ١٠٢٠٢. انظر أيضاً التعليقة السابقة.

(٢) وتسمّى صلاة الحبوة أيضاً، ولهذه الصلاة ثواب كثير، وقصة مشهورة، حباها النبيّ صلى الله عليه وآله لجعفر حين قدومه من الحبشة إلى المدينة وكان ذلك يوم فتح خيبر.

انظر: الكافي للكليني ٣: ٤٦٥ ـ ٤٦٧، من لا يحضره الفقيه ١: ٥٥٢ ـ ٥٥٥، تهذيب الأحكام ٣: ١٨٦ ح ٤٢٠.

(٣) أي التسبيحات الأربعة.

(٤) تمام: لم ترد في «ج» و«د» و«هـ».

في الثانية «والعاديات» بعد «الحمد» وفي الثالثة «إذا جاء نصرالله» وفي الرابعة «الحمد» و«قل هو الله أحد»[(١)].

ويستحبّ أن يصلّي ليلة النصف من شعبان أربع ركعات، يقرأ في كلّ ركعة «الحمد» مرّة ومائة مرّة «قل هو الله أحد»[(٢)].

وإذا أراد أمراً من الأمور لدينه أو دنياه، ينبغي أن يستخير اللّه، فيغتسل ويصلّي ركعتين، يقرأ فيهما ما شاء، فإذا فرغ دعا الله وسأله أن يخير له فيما يريده، ويسجد فيقول في سجوده مائة مرّة: «استخيرُ اللّه في جميع أُموري خيرةً في عافية»، ثمَّ يفعل ما يقع في قلبه[(٣)].

وإذا كان ليلة المبعث أو يومه ـ وهو يوم السابع والعشرين من رجب يوم بعث النبيّ ﷺ ـ صلّى على ضحوة إثنتي عشرة ركعة، فإذا فرغ عقّب بما أراد، وقرأ سبع مرّات المعوّذتين، والإخلاص، وقل يا أيها الكافرون، وإنّا أنزلناه، وآية الكرسي، ثمَّ يقول: «اللّه اللّه ربّي لا أُشرك به شيئاً»، ويسأله ما أراد[(٤)].

وإذا كان يوم الغدير ـ وهو يوم الثامن عشر من ذي الحجّة ـ وبقي بينه وبين الزوال نصف ساعة، اغتسل وصلّى ركعتين، يقرأ في كلّ ركعة «الحمد» مرّة وعشر

---

(١) في «أ» و«ب» و«ج» زيادة: بعد الحمد.

(٢) انظر: الكافي للكليني ٣: ٤٦٩ ح ٧، تهذيب الأحكام ٣: ١٨٥ ح ٤١٩.

(٣) السرائر ١: ٣١٣ مثله. والروايات في هذا الباب كثيرة،

انظر: الكافي للكليني ٣: ٤٧٠، من لا يحضره الفقيه ١: ٥٦٢، تهذيب الأحكام ٣: ١٧٩ أبواب صلاة الاستخارة.

(٤) انظر: تهذيب الأحكام ٣: ١٨٥ ح ٤١٩، وسائل الشيعة ٨: ١١٢ باب: استحباب صلاة ليلة المبعث ويوم المبعث وكيفيّتها.

مرّات «قل هو اللّه أحد» وعشر مرّات «إنّا أنزلناه» وعشر مرّات «آية الكرسي» فإذا سلّم عقّب ودعا بدعاء يوم الغدير[١].

وإذا كانت له حاجة إلى اللّه تعالى صام يوم الأربعاء، والخميس، والجمعة، ثمَّ يغتسل يوم الجمعة ويخرج إلى موضع خال، ويصلّي ركعتين على ترتيب صلاة التسبيح، غير أنّه يجعل بدل التسبيح[٢] قراءة «قل هو اللّه أحد» خمس عشرة مرّة في حال القيام، والركوع، ورفع الرأس، والسجود، وفي جميع الأحوال، فإذا سلّم سأل اللّه حاجته[٣]. فإذا قضيت حاجته صلّى ركعتين للّه شكراً على ما أنعم به عليه.

والصلاة المرغّب فيها كثيرة جدّاً، ذكرناها في «مصباح المتهجد» في عمل السنة[٤]، وفيما ذكرناه ههنا كفاية إن شاء اللّه.

فصل

في ذكر الصلاة على الأموات

كلّ ميّت مسلم أو بحكم الإسلام ممّن كان له ستّ سنين فصاعداً فإنّه

---

(١) انظر: تهذيب الأحكام ٣: ١٤٣ ح ٣١٧، وفيه قدّم قراءة «آية الكرسي» على «إنّا أنزلناه».

(٢) في «أ»: قراءة التسبيح.

(٣) انظر: مصباح المتهجّد: ٣٤١.

(٤) انظر: مصباح المتهجّد: ٥٣٩ في ذكر عبادات السنة.

تجب[1] الصلاة عليه، ولا يترك بدون صلاة.

وهي فرض على الكفاية، إذا قام به قوم سقط عن الباقين، وأقلّ ما يسقط به الفرض واحد فصاعداً.

ومَن لم يبلغ ستّ سنين صلّي عليه استحباباً.

وأحقّ الناس بالصلاة على الميّت أولاهم بميراثه من الرجال، أو[2] من يقدّمه الوليّ.

والزوج أحقّ بالصلاة على المرأة من جميع قرابتها، عصبة كانوا أو غير ذلك.

وإذا حضر رجل من بني هاشم كان أولى بالتقدّم، وعلى الوليّ تقديمه، فإن لم يفعل كان الوليّ أحقّ. ولا يجوز التقدّم على الإمام[3] العادل.

ويقف الإمام من الجنازة إن كانت لامرأة عند صدرها، وإن كانت لرجل في وسطه.

وإن كان عليه حذاء نزعه، وإن كان خفّ أو شمشك[4] صلّى فيه.

ويكبّر على الميّت خمس تكبيرات بعدد الخمس صلوات، يكبّر أوّلاً ويشهد أن لا إله إلّا اللّه، ثمَّ يكبّر ثانية ويصلّي على النبيّ ﷺ، ثمَّ يكبّر ثالثة ويدعو

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: (وجبت) بدل (فإنّه تجب).

(٢) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: (و) بدل (أو).

(٣) كذا في «د» و«هـ»، وهو الموافق لعبارة المصنّف في «المبسوط» و«النهاية». وفي بقيّة النسخ: (الولي) بدل (الإمام).

انظر: المبسوط ١: ١٨٣، النهاية: ١٤٤.

(٤) الشُمِشك: بضم الشين وكسر الميم، قيل: هو المشاية البغدادية، وليس فيه نصّ من أهل اللغة.

انظر: مجمع البحرين ٢: ٥٤٢.

للمؤمنين والمؤمنات، ويكبّر الرابعة فيدعو بعدها للميّت إن كان مؤمناً، وعليه إن كان منافقاً، وإن كان طفلاً سأل اللّه أن يجعله له ولأبويه[١] فَرَطاً[٢]، فإن كان مستضعفاً[٣] دعا له بدعاء المستضعفين، فيقول: «ربّنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان» إلى آخره[٤]. وإن كان لا يعرفه سأل اللّه أن يحشره مع مَن

---

(١) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: يجعله لأبويه.

وما أثبتناه موافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه، وللدعاء الوارد في الصلاة على الطفل «اللّهمّ اجعله لنا ولأبويه فَرَطاً».

انظر: المبسوط ١: ١٨٥، النهاية: ١٤٥، الرسائل العشر: ١٩٥، مصباح المتهجّد: ٥٢٦.

(٢) الفَرَط: بالتحريك، المتقدّم، ومنه قوله صلى الله عليه وآله: أنا فَرَطكم على الحوض. وفي الدعاء للطفل الميّت: اللّهمّ اجعله لنا فَرَطاً، أي أجراً يتقدّمنا حتّى نرد عليه.

انظر: لسان العرب ٧: ٣٦٧، تاج العروس ١٠: ٣٦١.

(٣) قال في مفتاح الكرامة: اختلف الأصحاب في تفسير المستضعف، وظاهرهم في الزكاة والوصيّة ونحوهما أنّه المخالف الذي ليس له نصب. واختلف في تفسيره هنا، ففسّره جمع بأنّه الذي لا يعرف الحقّ ولا يعاند فيه ولا يوالي أحداً بعينه. وعرّفه ابن ادريس في باب الأسئار: بمن لا يعرف اختلاف الناس في المذاهب ولا يبغض أهل الحقّ على اعتقادهم. قال المحقّق والشهيد الثانيان: وتعريف ابن ادريس ألصق بالمقام.

انظر: مفتاح الكرامة ٤: ١٨١.

(٤) ذكر الشيخ الصدوق، والمفيد، وابن زهرة، والمصنّف في كتبه، والمحقّقان، والشهيدان، وغيرهم، أنّ دعاء المستضعف في الصلاة على الميت هو: «اللّهمّ اغفر للذين تابوا واتبعوا سبيلك وقهم عذاب الجحيم».

انظر: المقنع: ٦٩، المقنعة: ٢٢٩، المبسوط ١: ١٨٥، النهاية: ١٤٥، مصباح المتهجّد: ٥٢٦، المعتبر ٢: ٣٥١، تذكرة الفقهاء ٢: ٧٦، الدروس ١: ١١٣، مفتاح الكرامة ٤: ١٨٢.

كان يتولّاه.

ويستحبّ أن يكون على طهارة، وإن فاجأته تيمّم وصلّى عليها، وليس في هذه الصلاة قراءة، ولا تسليم، بل هي دعاء على ما قدّمناه.

كتاب الزكاة

الزكاة المفروضة في شرع الإسلام في تسعة أشياء: في الدراهم، والدنانير، والإبل، والبقر، والغنم، والحنطة، والشعير، والتمر، والزبيب.

ولا تجب الزكاة في شيء سوى هذه الأجناس، ولا تجب الزكاة في هـذه الأجناس ـ سوى الغلّات ـ إلّا إذا حال عليها الحول في الملك، وتكون نصاباً[(١)] كاملاً من أوّل الحول إلى آخره.

وأمّا الغلّات، فإنّه تجب الزكاة فيها حين حصولها، ولا يراعى فيها الحول.

ولا تجب في شيء من الغلّات سوى هذه الأجناس الأربعة التي ذكـرناها زكاة وجوباً.

ويستحبّ إخراج الزكاة في جميع ما يدخل تحت الكيل.

ولا تجب في شيء من الحيوان سوى الأجناس الثلاثة المتقدّم ذكرها، وإنّما تستحب الزكاة في الخيل في كلّ سنة، في العتاق[(٢)] منها ديناران إذا كانت أنـثى مرسلة للنتاج، وفي البراذين[(٣)] دينار واحد مثل ذلك، وليس ذلك بواجب.

---

(١) النصاب: القدر الذي تجب فيه الزكاة إذا بلغه.

انظر: الصحاح ١: ٣٢٥، مجمع البحرين ٤: ٣١٧.

(٢) العتاق: العتيق هو الكريم من كلّ شيء، والخيل العتاق: كرائم الخيل والأصيل النفيس منها.

انظر: الصحاح ٤: ١٥٢١، مجمع البحرين ٣: ٢١٦.

(٣) البِرذون: بكسر الباء، الدابّة. ويطلق على غير الأصيل من الخيل، وهو ما كان من غير نتاج

فأمّا الأموال، فكلّ ما لم يكن دراهم أو دنانير فلا يجب فيها زكاة وجوباً، وإن كان ذلك فيها ندباً واستحباباً، فمال التجارة على هذا إذا حال عليه الحول أخرجت الزكاة عن قيمتها دراهم أو دنانير.

والذهب والفضّة إذا كان مصوغاً أو حليّاً لا زكاة فيها، إلّا إذا فرّ بها من الزكاة.

وإنّما تجب الزكاة فيما كان دنانير أو دراهم مضروبة أو منقوشة، وما كان بخلاف ذلك استحبّ فيها الزكاة.

والزكاة من الدراهم والدنانير تجب على كلّ حرّ، مالك للنصاب، إذا كان كامل العقل. فأمّا مَن ليس بكامل العقل من الأطفال والمجانين، فلا يجب في مالهم الصامت زكاة.

وما عداهما من[1] الغلّات والمواشي فتجب على كلّ مالك، فإن كان عاقلاً وجب عليه إخراجها، وإن لم يكن عاقلاً كان على وليّه الإخراج عن ماله.

ومال الدين والقرض[2] إن كان على مَلِيء[3] باذل، أيّ وقت طلب منه فإن

العراب منها.

انظر: لسان العرب ١٣: ٥١، مجمع البحرين ١: ١٨٢.

(١) في «أ» و«ب»: (ماعدا) بدل (وما عداهما من).

(٢) الفرق بين الدين والقرض: أنّ الدين ما له أجل، وأمّا ما لا أجل له فقرض، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُسَمًّى﴾، حيث اعتبر الأجل في مفهوم الدين، ولم يعتبر ذلك في مفهوم القرض كما في قوله تعالى: ﴿مَن ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾.

انظر: الفروق اللغوية: ٤٢٦.

(٣) الملىء: بالهمزة، الثقة الغني، ورجل مليء أي كثير المال، وقال ابن الأثير: وقد أولع الناس فيه

فيه زكاة، وإن كان على مَلِيء مطول[١] أو غير مَلِيء لا تجب فيه الزكاة حتّى يرجع إلى ملكه، فإن عاد إليه وحال عليه الحول وجب عليه فيه الزكاة.

ومتى وجبت الزكاة في المال وجب إخراجها على الفور، فإن أخّره مع وجود المستحقّ كان ضامناً[٢] إن هلك المال، سواء كان مَن وجب عليه من ماله، أو وليّاً يجب عليه الإخراج من مال مَن له عليه ولاية، الباب واحد.

فصل

في ذكر زكاة الذهب والفضّة

إذا ملك الحرّ العاقل عشرين ديناراً مضروبه منقوشة وحال عليها الحول بكمالها، وجب عليه فيها نصف دينار.

وليس فيما زاد على العشرين شيء حتّى يصير أربعة دنانير، فإذا زادت أربعة دنانير كان فيها عُشر دينار، ثمَّ على هذا الحساب كلّما زادت أربعة[٣] كان فيها عُشر دينار بالغاً ما بلغ، وما بين النصابين عفو لا يتعلّق به شيء.

بترك الهمزة وتشديد الياء.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٤: ٣٥٢، لسان العرب ١: ١٥٩.

(١) مطول: أي ذو مطل وتسويف بالدين. والمطل: التسويف والتعلل في أداء الحقّ وتأخيره من وقت إلى وقت.

انظر: مجمع البيان ٤: ٢١١.

(٢) في «د» و«هـ» زيادة: له.

(٣) في «د» و«هـ» زيادة: دنانير.

وأمّا الدراهم، فإذا ملك مائتي درهم، وجب فيها خمسة دراهم، ثمَّ ليس فيها شيء حتّى تزيد أربعين درهماً، فإذا زادت ذلك وجب فيها درهم آخر، ثمَّ هكذا كلّما زادت أربعون درهماً كان فيها زيادة درهم بالغاً ما بلغ، وما بين النصابين عفو.

وإذا رأى هلال الثاني عشر وجب في المال الزكاة، وإن قُدِّم على ذلك لمستحقّ جعله قرضاً عليه، يحتسب به من الزكاة إذا تكامل الحول، والمعطي على حال يجب معها عليه الزكاة، ومَن أعطاه[1] على صفة يجوز أخذ الزكاة، فإن تغيّر أحدهما عن ذلك لم يُجز ذلك عن الزكاة. وإن أخّر لانتظار المستحقّ لم يكن عليه ضمان، وإن كان المستحقّ حاضراً وأخّره في ذمّته إلى أن يخرج عنه.

وحمل الزكاة من بلد إلى بلد مع وجود المستحقّ يجوز بشرط الضمان، ومع عدم المستحقّ يجوز على كلّ حال.

فصل

في زكاة الإبل والبقر والغنم

لا زكاة في شيء من هذه الأجناس حتّى يملكها الانسان نصاباً كاملاً،

---

(١) أي: المدفوع إليه.

قال في المبسوط ١: ٢٢٧ «ولا يجوز تقديم الزكاة قبل محلها إلّا على وجه القرض، فإذا جاء وقتها وكان الدافع على الصفة التي يجب عليه فيها الزكاة، والمدفوع إليه على الصفة التي معها يجب له الزكاة، احتسب به من الزكاة. فإن تغيّرت صفات الدافع...» إلى آخر العبارة فلاحظ.

ويحول عليها الحول، وهي مرسلة سائمة[١].

وأمّا المعلوف منها فلا تتعلّق بها الزكاة، وما لم يحل عليها الحول لا يُعدّ فيما يجب فيه الزكاة، ولا بانفرادها، ولا مع أمهاتها.

فأوّل نصاب في الإبل خمس تجب فيها شاة، وليس فيها بعد ذلك شيء حتّى تصير عشراً ففيها شاتان، إلى خمس عشرة ففيها ثلاث شياه، إلى عشرين ففيها أربع شياه، إلى خمس وعشرين ففيها خمس شياه.

فإذا صارت ستّاً وعشرين كان[٢] فيها بنت مخاض، وهي التي حملت أمّها بالبطن الثاني وضربها الطلق[٣]، أو ابن لبون ذكر وهو الذي ولدت أمّه وصار بها لبن[٤].

ثمَّ ليس فيها شيء إلى ستّ وثلاثين ففيها بنت لبون ذكر، وهو الذي ولدت أمّه وصار بها لبن.

ثمَّ ليس فيها شيء حتّى تصير ستّاً وأربعين ففيها حقّة، وهي التي دخلت في

---

(١) السائمة، التي ترعى بنفسها حيث شاءت، وهي في قبال المعلوفة. والسوم: الرعي.

انظر: لسان العرب ١٢: ٣١١.

(٢) كذا في «ج» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: تصير.

(٣) بنت مخاض، هي التي كملت سنة ودخلت في الثانية، وسمّيت بذلك لأنّ أمّها ماخض أي حامل.

انظر: تذكرة الفقهاء ٥: ١٠٥، مجمع البحرين ١: ٥٩٦.

(٤) ابن لبون، وانثاه بنت لبون: وهي التي كمل لها سنتان ودخلت في الثالثة، سمّيت بذلك لأنّ أمّها قد ولدت وصار لها لبن.

انظر: المصادر المتقدّمة.

السنة الرابعة فاستحقّت الركوب أو أن يطرقها الفحل.

وليس فيها بعد ذلك شيء حتّى تصير إحدى وستّين ففيها جذعة، وهي التي دخلت في السادسة. إلى ستّ وسبعين ففيها بنتا لبون، إلى إحدى وتسعين ففيها حقّتان، إلى مائة وإحدىٰ وعشرين فيسقط هذا الأعتبار، ويخرج من كلّ أربعين بنت لبون، ومن كلّ خمسين حقّة بالغاً ما بلغت.

فإذا وجب بنت مخاض وعنده بنت لبون أُخذت منه ورُدّ عليه شاتان أو عشرون درهماً، وإن وجب عليه بنت لبون وعنده بنت مخاض اخذت منه[١] وأخذ منه أيضاً عشرون درهماً أو شاتان. وما بين بنت لبون والحقّة مثل ذلك[٢]، وبين الحقّة والجذعة مثل ذلك[٣].

وأمّا غير ذلك من الأسنان، فليس بمنصوص عليه، ويجوز أن[٤] يؤخذ بالقيمة؛ لأنّ القيمة يجوز أخذها في سائر أجناس الزكاة عندنا.

وأمّا البقر فليس فيها زكاة حتّى تصير ثلاثين، ففيها تبيع أو تبيعة، وهو الذي تمّ له سنة ويتبع أمّه بعد، إلى أن تصير أربعين ففيها مسنّة، وهي التي دخلت في

---

(١) أخذت منه: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) فإذا وجب عليه بنت لبون وعنده حقّة، أخذت منه، وردّ عليه شاتان أو عشرون درهماً. وإذا وجب عليه حقّة وعنده بنت لبون، أخذت منه، وأعطى معها شاتين أو عشرين درهماً. انظر: النهاية: ١٨٠، السرائر ١: ٤٥٠، تذكرة الفقهاء ٥: ٦٦.

(٣) فإذا وجبت عليه حقّة وعنده جذعة، أخذت منه، وردّ عليه شاتان أو عشرون درهماً. وإذا وجبت عليه جذعة وعنده حقّة، أخذت منه، وأعطى معها شاتين أو عشرين درهماً. انظر: المصادر المتقدّمة.

(٤) في «أ» و«ب» و«ج» زيادة: يكون.

السنة الثانية، وعلى هذا الحساب في كلّ أربعين مسنّة بالغاً ما بلغ، وفي كلّ ثلاثين تبيع أو تبيعة، وما بين النصابين عفو.

وأمّا الغنم فليس فيها زكاة حتّى تصير أربعين ففيها شاة، إلى مائة وإحدى وعشرين ففيها شاتان، إلى مائتين وواحدة ففيها ثلاث شياه، إلى ثلاثمائة وواحدة ففيها أربع شياه، إلى أربعمائة، فيسقط هذا الاعتبار وأُخرج من كلّ مائة شاة بالغاً ما بلغ، وما نقص عن النصاب وما بين النصابين كلّه عفو.

ولا يُعدّ في الزكاة إلّا ما حال عليه الحول بإنفراده، ولا ما[1] مع الأمّهات.

ولا يؤخذ في الزكاة ذات عَوار[2]، ولا المهزولة، ولا السمينة في الغاية، بل وسطاً من جميع الأجناس.

والمال وإن كان نصاباً إذا كان من خليطين لا تجب فيه الزكاة، حتّى يكون لكلّ واحد نصاب. ولو كان في ملك واحد نصاب في مواضع متفرّقة، كان عليه زكاة على كلّ حال.

---

(١) ما: لم ترد في «د» و«هـ».

والمراد بهذه العبارة «ولا ما مع الأمّهات» أي لا تُعدّ السخال مع الأمّهات، ولا يكون حولها حول الأمّهات، بل لكلّ منهما حول بانفراده.

انظر: المبسوط ١: ٢٠٣، الخلاف ٢: ٢٢ و٢٦ مسألة ١٨ و٢٣.

(٢) العَوار: بالفتح، العيب.

انظر: الصحاح ٢: ٧٦١، النهاية في غريب الحديث ٣: ٣١٨.

فصل

في زكاة الغلّات

قد بيّنّا أنّه لا زكاة واجبة في الغلّات إلّا في الأجناس الأربعة التي قدّمنا ذكرها، وليس فيها زكاة حتّى تبلغ نصاباً، وهو خمسة أوسق، والوسق ستّون صاعاً، والصاع تسعة أرطال بالعراقي، بعد إخراج المؤن كلّها من الخراج، وحقّ الأَكَرة[١]، والثلث وغيره. فإذا فضل بعد ذلك القدر الذي ذكره أخرج منه الزكاة.

وفيما زاد على الخمسة يخرج منه الزكاة قليلاً كان أو كثيراً؛ لأنّه ليس يراعى نصاب آخر بعد النصاب الأوّل.

ثمَّ ينظر في صفة الأرض فإن كانت تسقى سيحاً[٢]، أو كان عِذياً[٣]، أو كان الشجر بعلاً يشرب بعرقه[٤]. فلا يلزم على شيء من ذلك مؤنة مجحفة ـ كان فيه

---

(١) الأَكَرة: الفلّاحون وحُرّاث الأرض، واحده أكّار، والجمع أكَرة، من أكَر الأرض أي حفرها، والأُكْرَة الحفر، والجمع أُكَر.

انظر: لسان العرب ٤: ٢٦، تاج العروس ٦: ٣١.

(٢) السيح: الجريان على وجه الأرض، والمراد: ما سقي بالماء الجارى على وجه الأرض، سواء قبل الزرع كالنيل أم بعده.

انظر: الصحاح ١: ٣٧٧، مدارك الأحكام ٥: ١٤٦.

(٣) العِذي: بكسر العين، الذي يسقى بماء المطر.

انظر: الصحاح ٤: ١٦٣٥، مدارك الأحكام ٥: ١٤٦.

(٤) انظر: الصحاح ٤: ١٦٣٥، مدارك الأحكام ٥: ١٤٦.

العشر. وإن كانت تسقى بالدوالي[١]، والنواضح[٢]، والدواليب[٣]، والقيم[٤]، وما يلزم عليه المؤن الثقيلة، ففيه نصف العشر.

وما عدا الأجناس الأربعة من المكيلات فالزكاة فيها مستحبّة على هذا الحساب.

وما نقص عن الخمسة أوسق لا تتعلّق به الزكاة[٥]، إلّا إذا قصد بذلك الفرار من الزكاة ففرّقه لذلك[٦]، فحينئذ تلزمه الزكاة.

---

(١) الدوالي: جمع دالية، وهي دولاب معروف، ومثله الناعورة التي يديرها الماء.

انظر: لسان العرب ١٤: ٢٦٦، مجمع البحرين ٢: ٥٣.

(٢) النواضح: جمع ناضح، وهو البعير الذي يستق عليه.

انظر: لسان العرب ٢: ٦١٩.

(٣) في نسخة الروضاتي: (والدواب) بدل (والدواليب).

والدواليب: جمع دولاب، فارسي معرب، كالناعورة تديرها الدابّة.

انظر مجمع البحرين ٢: ٧١.

(٤) كذا في جميع النسخ، ولعلّه أراد: ما يُسق بالأجرة.

وفي نسخة الروضاتي: (والغنم) بدل (والقيم). ولعلّها: (بالغرب) كما عبَّر المصنّف في بقيّة كتبه قال:

وما سقي بالغرب والدوالي. والغَرب: بفتح الغين، الدلو الكبير.

انظر: المبسوط ١: ٢١٤، النهاية: ١٧٨، الرسائل العشر: ٢٠٣ رسالة الجمل والعقود.

(٥) في «ج» زيادة: إذا كان كلّ جنس بحاله نصاب كامل وإن كان لو جمع كان نصاباً وأكثر.

(٦) في «د» و«هـ»: كذلك.

فصل

في مستحقّ الزكاة ومقدار ما يعطى منه

مستحقّ الزكاة هم الثمانية الأصناف الذين ذكرهم اللّه تعالى في آية الزكاةِ في قوله: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾(١).

فالفقير هو الذي لا شيء له. والمسكين هو الذي له بلغة من العيش لا تكفيه، وقيل بالعكس من ذلك، غير أنّهما يستحقّان جميعاً سهماً من الزكاة. والعاملين عليها هم السعاة الذين يجمعون الزكاة ويجبونها. والمؤلّفة قلوبهم قوم كفّار بهم(٢) جميل في الإسلام، يستعان بهم على قتال أهل الحرب، ويعطون سهماً من الصدقة. والرقاب هم المكاتبون، وعندنا يدخل فيه المملوك الذي يكون في شدّة، يشترى من مال الزكاة ويعتق ويكون ولاؤه لأرباب الزكاة؛ لأنّه اشتُري بمالهم. والغارمين هم الذين ركبتهم الديون في غير معصية ولا سرف. وفي سبيل اللّه هو الجهاد ويدخل فيه جميع مصالح المسلمين. وابن السبيل هو المنقطع به وإن كان في بلده ذا يسار.

ويراعى فيهم أجمع ـ إلّا المؤلّفة ـ الإيمان، والعدالة، ولا يكونون من بني هاشم في حال تمكّنهم من الخمس، ولا يكون ممّن تلزمه نفقته من ولد، أو والدين نزلا أو صعدا، ولا زوجة، ولا مملوك.

---

(١) سورة التوبة: ٦٠.

(٢) في «د» و«هـ»: (إنهم) بدل (بهم).

ويجوز وضع الزكاة في فرقة[١] من هذه الفرق، وإن كان الأفضل أن يجعل لكلّ صنف منهم جزء ولو قليلاً، ويجوز أيضاً أن يُفضّل بعضهم على بعض.

وأقلّ ما يعطى الفقير ما يجب في نصاب من الدراهم خمسة دراهم، وبعد ذلك عُشر دينار، وليس لكثيره حدّ، بل يجوز أن يعطي زكاة ماله كلّه لواحد بعينه[٢].

فصل

في ذكر ما يجب فيه الخمس وبيان مستحقّه وقسمته

يجب الخمس في الغنائم التي تؤخذ من دار الحرب. وفي المعادن كلّها الذهب، والفضة، والحديد، والصفر، والنحاس، والرصاص، والزئبق، والكحل، والزرنيخ، والنفط، والقير، والكبريت، والموميا[٣]، والغوص، والياقوت، والزبرجد، والبلخش[٤]، والفيروزج، والعقيق، والعنبر، والكنوز من الذهب والفضة. وغير ذلك

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: فرق.

(٢) في نسخة الروضاتي: (يغنيه) بدل (بعينه).

(٣) الموميا: معدن يستخرج من بلدة هرور من أعمال الموصل، وقال في القاموس: المو، بالضم وسكون الواو، دواء نافع لوجع المفاصل والكبد شرباً وطلاء ومن عسر البول ومن أوجاع المثانة.

انظر: القاموس المحيط ٤: ٣٩٢، تاج العروس ٧: ٦١٩، معجم البلدان ٥: ٤٠٣.

(٤) البلخش: معدن قريب من الياقوت، يستخرج من جبال مدينة بدخشان بالقرب من ترمذ.

انظر: تاج العروس ٩: ٥٧.

من أرباح التجارة والمكاسب، وفيما يفضل من الغلات من قوت السنة لصاحبه ولعياله، وفي المال الذي يختلط حلاله بحرامه ولم يتميّز، وفي أرض الذمّي إذا اشتراها من مسلم.

ويجب الخمس في هذه الأجناس عند حصولها، ولا يراعى فيها نصاب، إلّا الكنوز فإنّه يراعى فيها نصاب زكاة المال، والغوص يراعى فيه مقدار دينار، وما عدا ذلك يخرج من قليله وكثيره.

والمستحقّ له من ذكره اللّه تعالى في قوله: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾[1].

فسهم اللّه لرسوله إذا كان باقياً، وإذا مضى رسول الله ﷺ فهذان السهمان مع سهم ذوي القربى لمن قام مقام الرسول من الأئمّة، يصرف في مؤنته ومؤنة من يلزمه نفقته.

وسهم اليتامى، والمساكين، وابن السبيل، مصروف إلى مَن كان بهذه الصفات من أهل بيت رسول الله خاصّة، دون سائر الناس؛ فإنّ لأولئك الزكاة التي تحرم على هؤلاء على ما بيّنّاه.

فصل

في ذكر الأنفال

الأنفال كانت لرسول اللّه ﷺ، وهي لمن قام مقامه من الأئمّة.

---

(١) سورة الأنفال: ٤١.

وهي: كلّ أرض خربة باد أهلها، وكلّ أرض لم يوجف[١] عليها بخيل ولا ركاب، وكلّ أرض أسلمها أهلها طوعاً، ورؤوس الجبال، وبطون الأودية، والموات[٢] التي لا مالك لها، والآجام[٣]، وصوافي الملوك وقطائعهم[٤] إذا لم تكن غصباً، وميراث من لا وارث له، ومن الغنائم: الجارية الحسناء والفرس الفارة[٥] والثوب المرتفع، وما لا نظير له من رقيق أو متاع ما لم يستغرق الغنيمة أو يجحف بالغانمين[٦].

ومتى قاتل قوم أهل حرب من غير إذن الإمام فغنموا، فكلّ ذلك

---

(١) الإيجاف: من الوجيف، وهو: السير السريع.

انظر: جوامع الجامع ٣: ٥٣٢، النهاية في غريب الحديث ٥: ١٥٧.

(٢) الموات: بضم الميم وبالفتح، يقال لما لا روح له، ويطلق على الأرض التي لا مالك لها من الآدميين، ولا ينتفع بها إمّا لعطالتها أو لا ستيجامها أو لبعد الماء عنها.

انظر: مجمع البحرين ٤: ٢٤٧.

(٣) الآجام: جمع أجمة بالتحريك، وهي شجر الكثير الملتف، ويطلق على أرض القصب.

انظر: لسان العرب ١٢: ٨.

(٤) صوافي الملوك: ما اصطفاه ملك الكفّار لنفسه من الأشياء النفيسة. والقطائع هي الأراضي المختصّة بالملوك. وقيل: الصوافي ما ينقل، والقطائع ما لا ينقل.

انظر: مجمع البحرين ٢: ٦٢٠.

(٥) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: الغادة. وهو تصحيف من سهو الناسخ، وما أثبتناه موافق لبقيّة كتب المصنّف.

والفاره: النادر. قال في الصحاح: ولا يقال للفرس فاره، ولكن رائع وجواد.

انظر: المبسوط ١: ٢٦٣، النهاية: ٢٠٠، الصحاح ٦: ٢٢٤٢.

(٦) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: ما لم يستغرق في القيمة ويجحف بالغانمين.

للإمام خاصّة.

فصل

في ذكر زكاة الفطرة

تجب زكاة الفطرة على كلّ حرّ بالغ مالك للنصاب الذي تجب فيه الزكـاة، يخرجه عن نفسه وجميع من يعوله من والد، وولد، وزوجة، ومملوك مسلماً كان أو كافراً.

ومَن لا يملك النصاب لا تجب عليه وإن كان مستحقّاً له، حتّى لو أخذ زكاة الفطرة لفقره استحب له إخراجه عن نفسه وعن جميع من يعوله.

ووقت وجوب هذه الزكاة إذا طلع هلال شوّال، وآخرها عند صلاة العيد.

فإن قدّم في أوّل الشهر ـ على ما قلناه في تقديم زكاة المال ـ كـان أيـضاً جائزاً، وإن أخّره كان قضاء.

والقدر الذي يجب صاع[1]، وهو تسعة أرطال بالعراقي من حنطة، أو شعير، أو تمر، أو زبيب، أو أرز، أو أقط، أو لبن. غير أنّه ينبغي أن يخرج كلّ أحد مـمّا يغلب على قوته، وأفضله التمر.

واللبن أربعة أرطال بالمدني، وستّة بالعراقي[2].

---

(١) الصاع: مكيال لأهل المدينة، يأخذ أربعة أمداد.

انظر: لسان العرب ٨: ٢١٥، مجمع البحرين ٢: ٦٤٥.

(٢) لا منافاة بين ما ذكره المصنّف هنا وبين ما تقدّم قبل قليل من أنّ المـقدار الواجب في زكـاة

ويجوز أن يخرج قيمة ما يريد إخراجه بسعر الوقت.

ومستحقّ الزكاة في الفطرة هو مستحقّها في المال، من المؤمنين الفقراء العدول، وأطفالهم[١]، ومن كان بحكم المؤمنين من البُله والمجانين.

ومَن لا يجوز أن يعطى زكاة المال، لا يجوز أيضاً أن يُعطى زكاة الفطرة ممّن يجب عليه نفقته أو كان من بني هاشم.

ولا يعطى الفقير أقلّ من صاع، ويجوز أن يُعطى أصواعاً[٢].

الفطرة هو تسعة أرطال بالعراقي، وذلك لأن اللبن فقط يجوز فيه أقلّ من ذلك المقدار.

قال المصنّف في النهاية: ١٩١ «فأمّا اللبن فمن يريد إخراجه أجزأه أربعة أرطال بالمدني أو ستّة بالعراقي».

وكذا عبارته في المبسوط ١: ٢٤١، والرسائل العشر: ٢٠٩ رسالة الجمل والعقود.

(١) في «د» و«هـ»: أو أطفالهم.

(٢) الصاع، من أنّثه جمعه على أصوع، ومن ذكّره جمعه على أصواع.

انظر: لسان العرب ٨: ٢١٥، مجمع البحرين ٢: ٦٤.

كتاب الصوم

الصوم في اللغة: عبارة عن الإمساك والوقوف.

وفي الشريعة: عبارة عن الإمساك عن أشياء مخصوصة، في زمان مخصوص، على وجه مخصوص، ممّن هو على صفات مخصوصة.

ولا ينعقد إلّا بالنيّة.

والصوم على ضربين: شهر رمضان، وغيره.

وصوم شهر رمضان لابدّ فيه من نيّة القربة، وإن انضمّ إليها نيّة التعيين كان أفضل.

ووقت النيّة ليلة الصوم من أوّلها إلى طلوع الفجر، فأيّ وقت نوى الصوم فقد انعقد صومه، ومتى لم ينو متعمّداً مع العلم بأنّه شهر رمضان حتّى يصبح فقد فسد صومه وعليه القضاء.

وإن لم يعلم أنّه شهر رمضان لعدم رؤيته أو لشبهة، ثمَّ علم بعد أن أصبح، جاز له أن يُجدّد النيّة إلى الزوال، وصحّ صومه ولا إعادة عليه.

وإن فاتت إلى بعد الزوال، أمسك بقيّة النهار، وكان عليه القضاء.

وإن صام عند الشبهة أو الشك فيه للتطوّع، ثمَّ انكشف أنّه من شهر رمضان، فقد أجزأ عنه ولا قضاء عليه. ويكفي الشهر كلّه نيّة واحدة، وإن جدّد النيّة كلّ ليلة كان أفضل.

وأمّا صوم شهر غير رمضان، فلابدّ فيه[١] من نيّة التعيين ونيّة القربة معاً، سواء كان فرضاً كالنذر والقضاء وغير ذلك من أنواع الواجبات، أم نفلاً كصوم التطوّع على اختلاف أنواعه.

ومتى فاتت النيّة جاز تجديدها إلى عند الزوال، فإذا زالت الشمس فقد فاتت النيّة.

فصل

في ما يجب على الصائم اجتنابه

ما يجب على الصائم اجتنابه على ضربين:

أحدهما: فعله يفسده، والآخر: ينقصه.

فما يفسده على ضربين: أحدهما: يوجب القضاء والكفّارة[٢] والآخر: يوجب القضاء بلا كفّارة.

فالأوّل ـ وهو الذي يوجب القضاء والكفّارة ـ: الأكل، والشرب، والجماع في الفرج، وإنزال الماء الدافق عامداً، والكذب على اللّه وعلى رسوله وعلى الأئمّة متعمّداً مع العلم بأنّه كذب، والارتماس في الماء، وإيصال الغبار الغليظ إلى الحلق مثل غبار النفض وما جرى مجراه، والمقام على الجنابة متعمّداً مع إمكان الغسل وعدم المشقّة حتّى يطلع الفجر. فمتى صادف شيئاً ممّا ذكرناه فسد الصوم،

---

(١) في «د» و«هـ»: (منه) بدل (فيه).

(٢) في «ج» و«د» و«هـ» زيادة: إذا كان صوم شهر رمضان أو نذر معيّن.

ووجب منه القضاء والكفّارة.

والكفّارة: عتق رقبة، أو صيام شهرين، أو إطعام ستّين مسكيناً، مخيّراً في ذلك[1]. وفي أصحابنا من قال: هو مرتّب كصوم الظهار[2].

وما يوجب القضاء دون الكفّارة: فالإقدام على الأكل، والشرب، والجماع، قبل أن يرصد الفجر مع القدرة عليه، ويكون طالعاً.

وترك القبول عمّن قال: قد طلع الفجر، والإقدام على ما يفطر ويكون قد طلع.

وتقليد الغير (في أن الفجر لم يطلع، مع تمكّنه من مراعاته، ويكون قد طلع.

وتقليد الغير)[3] في دخول الليل، مع تمكّنه من مراعاته، والإقدام على الإفطار ولا يكون قد دخل.

وكذلك الإقدام على الإفطار لعارض يعرض في السماء من ظلمة وريح، ثمَّ يتبيّن أنّ الليل ما كان دخل.

---

(١) هذا هو المشهور، ذهب إليه الشيخ المفيد، والمصنّف في كتبه وقال في المبسوط: وهو أظهر الروايات. وابن الجنيد، وابنا بابويه، والسيّد المرتضى في أحد قوليه، وأبو الصلاح، وسلّار، وابن البرّاج، وابن إدريس، والمحقّق، والعلّامة، وغيرهم.

لكن سيأتي من المصنّف هنا ما ظاهره الترتيب، عند ذكر أقسام الصوم الواجب لسبب، قال: وصوم كفّارة من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً من غير عذر لقول النبيّ ﷺ: «من أفطر يوماً من شهر رمضان فعليه ما على المظاهر». فلاحظ.

انظر: المبسوط ١: ٢٧١، مختلف الشيعة ٣: ٤٣٨، مدارك الأحكام ٦: ٨٢.

(٢) وهو قول ابن أبي عقيل العمّاني، وحكاه المحقّق في «المعتبر» عن السيّد المرتضى في أحد قوليه.

انظر: المعتبر ٢: ٦٧٢، مختلف الشيعة ٣: ٤٣٨، تذكرة الفقهاء ٦: ٥٢.

(٣) بين القوسين لم يرد في «أ» و«د». وهي مذكورة في بقيّة كتب المصنّف.

انظر: المبسوط ١: ٢٧١، النهاية: ١٥٥، الرسائل العشر: ٢١٣ رسالة الجمل والعقود.

ومعاودة النوم بعد انتباهة واحدة قبل الغسل من الجنابة، ولم ينتبه إلى أن يطلع الفجر.

ودخول الماء في الحلق لمن تبرّد بالماء أو تمضمض لغير الصلاة.

والحقنة بالمائعات.

ومتى صادف شيء[١] ممّا ذكرناه ما لا يتعين صومه[٢]، فسد صومه وصام بدله يوماً.

وأمّا ما يجب اجتنابه وإن لم يفسد الصوم، فكلّ القبائح، فإنّه يجب تجنّبها على كلّ حال، وتركها لمكان الصوم.

ويستحب اجتناب أشياء وإن لم يكن واجباً، كالسَعوط[٣]، والكحل الذي فيه شيء من الصبر[٤] أو المسك، وإخراج الدم على وجه يضعفه مع الاختيار، ودخول الحمام المضعف، وشمّ النرجس والرياحين، واستدخال الأشياف الجامدة، وتقطير الدهن في الأذن، وبلّ الثوب على الجسد، والقُبلة وملاعبة النساء ومباشرتهن، فإنّ جميع ذلك مكروه، وإن لم يفسد الصوم بفعله.

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: شيئاً. وكلاهما صحيح.

(٢) مثل قضاء صوم الفريضة أو صوم النافلة وما أشبه ذلك.

انظر: الرسائل العشر: ٢١٣ رسالة الجمل والعقود.

(٣) السعوط: بالفتح، وهو ما يجعل من الدواء في الأنف.

انظر: الصحاح ٣: ١١٣١، النهاية في غريب الحديث ٢: ٣٦٨.

(٤) الصبر: بكسر الباء، دواء مرّ.

انظر: الصحاح ٢: ٧٠٧.

فصل

في ذكر أقسام الصوم

الصوم على خمسة أقسام: واجب، وندب، وقبيح، وصوم تأديب، وصوم إذن.

فالواجب على ضربين: مطلق من غير سبب يوجبه، والآخر ما يجب عند سبب يوجبه.

فالمطلق من غير سبب: صوم شهر رمضان، ولوجوبه ستّة شروط: البلوغ، وكمال العقل، والصحّة من المرض، وأن لا يكون مسافراً سفراً يوجب الإفطار، ومن كان حكمه حكم المقيمين من المسافرين، وإن كانت امرأة بأن تكون طاهراً من الحيض. فهذه شروط صحّة[1] الأداء.

وأمّا إذا فات الصوم، فلوجوب القضاء ثلاثة شروط: الإسلام؛ لأنّ مَن كان كافراً وإن وجب عليه الصوم فإذا لم يصمه وأسلم لم يلزمه القضاء. والثاني: البلوغ، والثالث: كمال العقل.

وأمّا من كان حكمه حكم الحاضرين من المسافرين ويجب عليهم الصوم، فهم عشرة: مَن نقص سفره عن ثمانية فراسخ. ومَن كان سفره معصية للّه تعالى.

---

(١) صحّة: أثبتناه من «د» و«هـ».

وهو موافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه، وزاد في المبسوط: الإسلام.

انظر: المبسوط ١: ٢٧٩، الرسائل العشر: ٢١٤ رسالة الجمل والعقود.

ومَن كان سفره للصيد لهواً وبطراً[١]. ومَن كان سفره أكثر من حضره، وحدّه أن لا يقيم في بلده عشرة أيّام. والمكاري. والملاح. والراعي. والبدوي. والذي يدور في إمارته، والذي يدور في تجارته من سوق إلى سوق. والبريد[٢].

فهؤلاء كلّهم يجب عليهم الصوم في السفر، ولا يجوز عليهم الإفطار.

والواجب عند سبب[٣]، أحد عشر قسماً:

قضاء ما يفوت من شهر رمضان، لعذر من مرض، أو سفر، أو غيره، قال اللّه تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾[٤].

وصوم النذر، لإجماع الأمّة على ذلك، ولقوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[٥].

وصوم كفّارة قتل الخطأ، إذا لم يقدر على العتق، قال اللّه تعالى: ﴿وَمَنْ قَتَلَ

---

(١) البطر: شدة المرح. واللهو: ما يشغل الإنسان عما يعنيه ويهمّه. وقولهم: ألهاني، أي شغلني، ومنه قوله تعالى: ﴿أَلْهَاكُمُ التَّكَاثُرُ﴾.

انظر: الصحاح ٢: ٥٩٢، الفروق اللغويّة: ٢٧٠، النهاية في غريب الحديث ٤: ٢٨٢.

(٢) البريد: الرسول.

وقال الزمخشري وغيره: البريد في الأصل البغل، وهي كلمة فارسية وأصلها (بُريده دم) أي مقطوع الذنب، لأنّ بغال البريد كانت مقطوعة الذنب، فعربت الكلمة. ثمّ سمي الرسول الذي يركبه بريداً، ثمّ سميت المسافة به. والبريد: أربعة فراسخ، إثناعشر ميلاً.

انظر: الفائق في غريب الحديث ١: ٨٣، مجمع البحرين ١: ١٨١.

(٣) في «أ» و«ب» و«ج»: سببه.

(٤) سورة البقرة: ١٨٤.

(٥) سورة المائدة: ١. قال المصنّف في تفسير التبيان ٣: ٤١٤ أجمع المفسّرون على أنّ المراد بالعقود العهود.

مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾ إلى قوله: ﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[(١)].

وصوم كفّارة الظهار، لمن لا يقدر على العتق والإطعام والكسوة، قال اللّه تعالى: ﴿لاٰ يُؤٰاخِذُكُمُ اللّٰهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمٰانِكُمْ وَلٰكِنْ يُؤٰاخِذُكُمْ بِمٰا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمٰانَ فَكَفّٰارَتُهُ إِطْعٰامُ عَشَرَةِ مَسٰاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مٰا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيٰامُ ثَلاٰثَةِ أَيّٰامٍ ذٰلِكَ كَفّٰارَةُ أَيْمٰانِكُمْ﴾[(٢)].

وصوم كفّارة أذى حلق الرأس، إذا لم يختر[(٣)] النسك[(٤)] والصدقة، قال اللّه تعالى: ﴿فَمَنْ كٰانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيٰامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ﴾[(٥)].

وصوم جزاء الصيد بحسب[(٦)] جزائه، قال اللّه تعالى: ﴿يٰا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لاٰ تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزٰاءٌ مِثْلُ مٰا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوٰا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بٰالِغَ الْكَعْبَةِ أَوْ كَفّٰارَةٌ طَعٰامُ مَسٰاكِينَ أَوْ عَدْلُ ذٰلِكَ صِيٰامًا﴾[(٧)].

وصوم دم المتعة، إذا لم يقدر على الهدي، قال اللّه تعالى: ﴿فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ

---

(١) سورة النساء: ٩٢.

(٢) سورة المائدة: ٨٩.

(٣) كذا في «د»، وفي بقيّة النسخ: يجد. وما أثبتناه أنسب لكونها من الكفّارات المخيّرة، ولموافقته لعبارة المصنّف في النهاية: ١٦٨.

(٤) النسك في اللغة: العبادة، ويطلق على الشاة، وهو جمع نسيكة أي ذبيحة.

انظر: تفسير التبيان ١: ٤٦٤، تهذيب الأحكام ٥: ٣٣٣ ح ١١٤٨.

(٥) سورة البقرة: ١٩٦.

(٦) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: (يجب) بدل (بحسب).

قال المصنّف في النهاية: ١٦٨ «بحسب قيمة جزائه وبحسب ما يلزمه من الصيام».

(٧) سورة المائدة: ٩٥.

إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ﴾[١].

وصوم كفّارة من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمّداً من غير عذر، لقول النبيّ ﷺ: «**من أفطر يوماً من شهر رمضان فعليه ما على المظاهر**»[٢].

وصوم كفّارة من أفطر يوماً يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال، إذا لم يطعم ولم يكس، فإن أطعم كان ذلك لعشرة مساكين، أو كسوتهم.

وصوم الاعتكاف، لما روي عنه ﷺ أنّه قال: «**لا اعتكاف إلّا بصوم**»[٣].

(وكفّارة من أفطر يوماً من شهر رمضان)[٤].

---

(١) سورة البقرة: ١٩٦.

(٢) السنن الكبرى للبيهقي ٤: ٢٢٩، التمهيد ٢١: ٩. والرواية عاميّة، وظاهرها أنّ كفّارة شهر رمضان مرتّبة، فإنّه لا خلاف في كون كفّارة الظهار مرتّبة.

والجواب عن ذلك ما قاله السيّد المرتضى في الانتصار: ١٩٧ قال: «وليس للمخالف أن يتعلّق بما روي عنه عليه السلام من قوله: من أفطر في رمضان فعليه ما على المظاهر؛ لأنّ المعنى في ذلك هو التسوية بينهما في جنس الكفّارة لا في كيفيّتها من ترتيب أو تخيير، ولا إشكال في أنّ كفّارة المظاهر من جنس كفّارة المفطر في شهر رمضان، وإنّما الخلاف في الكيفيّة من ترتيب أو تخيير».

(٣) انظر: الكافي للكليني ٤: ١٧٦ ح ١ و٢، من لا يحضره الفقيه ٢: ١٨٤ ح ٢٠٨٦، تهذيب الأحكام ٤: ٢٨٨ ح ٨٧٣ عن أبي عبد الله عليه السلام.

وفي سنن الترمذي ٤: ١١٢، ومصنّف ابن أبي شيبة ٢: ٤٩٩ من حديث علي عليه السلام وابن عباس وعائشة مرفوعاً، ورجّح ابن حجر أنّه موقوف، كما في تخريج أحاديث الهداية ١: ٢٨٧ ح ٣٨٥.

(٤) بين القوسين هكذا في جميع النسخ، وهو تكرار لما تقدّم في قول المصنّف: وصوم كفّارة من ☜

وتنقسم الواجبات قسمين:

أحدهما: يراعى فيه التتابع، والآخر: لا يراعى فيه التتابع. وما يراعى فيه التتابع على ضربين: أحدهما: متىٰ أفطر فيه استأنف، والآخر: لا يوجب ذلك.

فما يوجب الاستئناف على كلّ حال: صوم كفّارة اليمين، وصوم الاعتكاف، وصوم كفّارة من أفطر يوماً يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال.

وما لا يوجب الاستئناف على كلّ حال على ضربين: أحدهما: يوجب البناء، والآخر: يوجب الاستئناف.

فما يوجب البناء: فكلّ مَن وجب عليه صوم شهرين متتابعين، إمّا في قتل خطأ، أو كفّارة ظهار، أو كفّارة إفطار يوم من شهر رمضان، أو وجب عليه صوم شهرين متتابعين بنذر.

فمتى صام شهراً ومن الثاني شيئاً فإنّه يبني وإن كان قد ترك الأفضل، وإن لم يكن صام شهراً ولم يزد عليه، فإنّه يستأنف على كلّ حال.

وكذلك من وجب عليه صوم شهر متتابع، إمّا بالنذر، أو يكون مملوكاً ولزمه ذلك في قتل الخطأ، أو غير ذلك، فإنّه إن صام خمسة عشر يوماً ثمَّ أفطر بنى، وإن كان دون ذلك استأنف، إلّا أن يكون لمرض أو حيض.

وصوم ثلاثة أيّام في دم المتعة، إن صام يوماً ثمَّ أفطر بنى، وإن صام يوماً

☜ أفطر يوماً من شهر رمضان.

والصحيح أن يكون بدله (وصوم كفّارة اليمين) كما في كتب المصنّف ويؤيّد ما نقول: إنّ الشيخ قسّم هذه الواجبات تقسيماً بلحاظ مايُراعى فيه التتابع أو لا. وذكر فيها صوم كفّارة اليمين، وسيأتي بعد عدّة أسطر. وكذا في تقسيمه الصوم الواجب إلى: مرتّب، ومخيّر، ومضيّق.

انظر: المبسوط ١: ٢٧٩، النهاية: ١٦٨، الرسائل العشر: ٢١٥ رسالة الجمل والعقود.

واحداً استأنف.

هذا إذا أفطر من غير عذر، فأمّا إن أفطر لمرض أو حيض فإنّه يبني على كلّ حال.

وما لا يراعى فيه التتابع: فمثل قضاء رمضان، وصوم جزاء الصيد، وصوم النذر إذا لم يشترط التتابع، وصوم السبعة أيّام في دم المتعة.

وفي الصوم ما يجب بإفطاره متعمّداً من غير عذر قضاء وكفّارة، ومنه ما لا يجب فيه. فالأوّل: صوم شهر رمضان إذا أفطر بعد الزوال، وصوم الاعتكاف. وما عدا ذلك من الأنواع متىٰ أفطر لا يلزمه الكفّارة.

وينقسم صوم الواجب ثلاثة أقسام: أحدها: مرتّب، والآخر: مخيّر، والثالث: مضيّق.

فالمرتّب: كفّارة اليمين، لأنّه لا يجوز إلّا بعد العجز عن العتق، والإطعام، والكسوة. وصوم كفّارة قتل الخطأ والظهار، فإنّه لا يجوز إلّا بعد العجز عن العتق. وصوم دم الهدي، فإنّه لا يجوز إلّا بعد العجز عن الهدي.

والمخيّر: كفّارة أذى حلق الرأس، فإنّه مخيّر بين النسك والصدقة والصوم. وكفّارة من أفطر يوماً من شهر رمضان بلا عذر، على خلاف بين الطائفة في تخييره[1]. وصوم كفّارة من أفطر يوماً يقضيه من شهر رمضان بعد الزوال. وكذلك صوم جزاء الصيد فإنّه مخيّر في جميع ذلك.

والمضيّق: صوم شهر رمضان، وصوم قضاء شهر رمضان، وصوم النذر، وصوم الاعتكاف.

---

(١) تقدّم أنّ القائل بالترتيب من الإماميّة هو ابن أبي عقيل العماني.

انظر: مختلف الشيعة ٣: ٤٣٨.

وأمّا المندوب من الصوم: فجميع أيّام السنة إلّا العيدين، وأيّام التشريق لمن كان بمنى. إلّا أنّ بعضه أفضل من بعض.

منها: صوم الثلاثة أيّام في كلّ شهر: أوّل خميس في العشر الأول، وأوّل أربعاء في العشر الثاني، وآخر خميس في العشر الأخير.

وصوم أربعة أيّام في السنة: مثل يوم الغدير وهو الثامن عشر من ذي الحجّة، ويوم السابع عشر من شهر ربيع الأوّل فيه مولد النبيّ صلى الله عليه وآله[1]، ويوم السابع والعشرين من رجب فيه مبعث النبيّ صلى الله عليه وآله، ويوم الخامس والعشرين من ذي القعدة فيه دُحيت[2] الأرض من تحت الكعبة.

وأوّل يوم من رجب، ورجب كلّه، وشعبان، وأيّام البيض من كلّ شهر وهي: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر. وصوم يوم عرفة لمن لا يضعفه عن الدعاء، وصوم يوم عاشوراء على وجه الحزن والمصيبة لما حلّ بأهل بيت الرسول عليهم السلام[3].

---

(١) هذا هو المشهور عندنا، وعند بعض العامّة مثله، وذهب الكليني إلى أنّه ولد في الثاني عشر من ربيع الأوّل.

انظر: الكافي للكليني ١: ٤٣٩ باب مولد النبيّ صلى الله عليه وآله، بحار الأنوار ١٥: ٢٤٨، مدارك الأحكام ٦: ٢٦٤، شرح الهمزية لابن حجر: ٣٤.

(٢) دحى: بسط ومهّد، ودحيت الشيّ: بسطته.

انظر: الفائق في غريب الحديث ١: ٣٦٣، تاج العروس ١٩: ٤٠٢.

(٣) اختلفت الروايات في صوم عاشوراء، فورد في بعضها الأمر بصومه، وورد في البعض الآخر النهي عنه وأنّ من يصومه كان حظّه من ذلك اليوم حظّ ابن مرجانة وآل زياد وهو النار، ﴿

وأمّا الصوم القبيح: فيوم العيدين، ويوم الشك على أنّه من شهر رمضان، وأيّام التشريق لمن كان بمنى، ومن كان في الأمصار جاز له صومها. وصوم

☜ وجمع الشيخ في «الاستبصار» بينها بأنّ من صام يوم عاشوراء على طريق الحزن بمصاب آل محمّد عليهم السلام والجزع لما حلّ بعترته فقد أصاب وأجر، ومن صامه على ما يعتقده المخالفون من الفضل في صومه والتبرّك به والاعتقاد لبركته وسعادته فقد أثم وأخطأ، ونقل هذا الجمع عن شيخه المفيد رحمه الله، ومنه يُعلم قوله: على وجه الحزن.

وروى الشيخ في «المصباح» عن أبي عبدالله عليه السلام قال: صمه من غير تبييت، وأفطره من غير تشميت، ولا تجعله صوم يوم كملا، وليكن إفطارك بعد العصر بساعة على شربة من ماء فإنّه في ذلك الوقت تجلّت الهيجاء عن آل الرسول.

قال جمع من الفقهاء: إنّه ينبغي العمل بمضمون هذه الرواية لاعتبار سندها، وصرّحوا بأنّه لايُتمّ الصوم، بل هو إمساك عن المفطرات لا على أنّه صوم حقيقي، وإستحسنه الشهيد في الدروس.

قال العلّامة في التذكرة: يستحب صوم يوم عاشوراء لأنّه يوم قتل أحد سيّدي شباب أهل الجنّة الحسين بن علي صلوات اللّه عليهما، وهتك حريمه وجرت فيه أعظم المصائب على أهل البيت عليهم السلام، فينبغي الحزن فيه بترك الأكل والملاذ... .

إذا عرفت هذا، فإنّه ينبغي أن لا يتمّ صوم ذلك اليوم، بل يفطر بعد العصر لما روي عن الصادق عليه السلام.

وقال في التحرير: فإذا كان اليوم العاشر أمسك عن الطعام والشراب إلى بعد العصر.

وقال الشهيد في الدروس: ترك المفطرات لا على أنّه صوم حقيقي وهو حسن.

وقال الشهيد الثاني في المسالك: أشار بقوله: على وجه الحزن، إلى أنّ صومه ليس صوماً معتبراً شرعاً بل هو إمساك بدون نيّة الصوم، لأنّ صومه متروك كما ورد في الرواية... فهو عبارة عن ترك المفطرات اشتغالاً عنها بالحزن والمصيبة. ومثلها عبارة المحقّق الثاني وصاحب المدارك وغيرهم.

انظر: المقنعة: ٣٧٧، الاستبصار ٢: ١٣٥، مصباح المتهجّد: ٧٨٢، تذكرة الفقهاء ٦: ١٩٣، تحرير الأحكام ١: ٥٠٧، الدروس ١: ٢٨٢، مسالك الأفهام ٢: ٧٨، مدارك الأحكام ٦: ٢٦٧.

الصمت وهو أن لا يتكلّم، وصوم الوصال كذلك يجعل عشائه سحوره أو يطوي يومين، وصوم نذر المعصية، وصوم الدهر؛ لأنّه يدخل فيه العيدان.

وأمّا **صوم التأديب**: فمثل المسافر إذا قدم على أهله في بعض النهار أمسك بقيّة نهاره تأديباً، وكذلك الحائض إذا طهرت في وسط النهار، والمريض إذا برأ، والصبي إذا بلغ، والكافر إذا أسلم، فإنّ هؤلاء كلّهم يمسكون بقيّة نهارهم تأديباً، وكان عليهم القضاء لذلك اليوم.

وأمّا **صوم الإذن**: فالمرأة لا تصوم تطوّعاً إلّا بإذن زوجها، وكذلك المملوك لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن سيّده، وكذلك الضيف لا يصوم تطوّعاً إلّا بإذن مضيّفه.

فصل

في حكم المريض والعاجز عن الصيام

كلّ مرض يغلب معه الظنّ أنّه إذا صام أدّى إلى تلف النفس أو زاد في المرض زيادة بيّنة فلا يجوز معه الصوم، وإن صامه لم يجزه، وكان عليه القضاء.

والمريض لا يخلو من ثلاثة أحوال: إمّا أن يموت في مرضه، أو يبرأ، أو يستمرّ معه المرض إلى رمضان آخر.

فإن مات في[1] مرضه ذلك، استحب لوليّه القضاء عنه، وليس ذلك بواجب.

وإن برأ وجب عليه القضاء بنفسه، فإن لم يقض ومات وجب على وليّه

(١) في «د» و«هـ»: (من) بدل (في).

القضاء عنه. والوليّ هو أكبر أولاده الذكور دون الإناث[١]، فإن كانوا جماعة في سنّ واحد كان عليهم القضاء بالحصص، أو يكفل به بعضهم ويقوم به فيسقط عن الباقين. وإن لم يمت وكان في عزمه القضاء من غير توان ولحقه رمضان آخر، صام الثاني وقضى الأوّل ولا كفّارة عليه، وإن أخّره توانياً، صام الحاضر وقضى الأوّل وتصدّق عن كلّ يوم بمدّين[٢] من طعام، فإن لم يقدر فبمدّ واحد.

وإن لم يبرأ حتّى لحقه رمضان آخر، صام الحاضر وتصدّق عن الأوّل ولا قضاء عليه، وحكم ما زاد على رمضانين حكمهما سواء.

وكلّ صوم وجب عليه وتوانى عنه ومات، تصدّق عنه وليّه، أو يصوم[٣] عنه كذلك.

والعاجز عن الصيام نوعان: أحدهما يُكفّر ويقضي، والآخر: يكفّر بلا قضاء.

فالأوّل: الحامل المقرب التي تخاف على الولد، والمرضعة القليلة اللبن مثل ذلك، ومَن به عطاش يُرجى زواله، فهؤلاء يُكفّرون ويفطرون وعليهم القضاء.

---

(١) وهو اختيار ابن حمزة، وابن ادريس، واستقربه العلّامة في المختلف. وذهب الصدوق، والمفيد، وابن البرّاج إلى أنّه مع فقد الرجال يقضي عنه وليّه من النساء.

انظر: المقنع: ٢٠٢، الوسيلة: ١٥٠، السرائر ١: ٣٩٩، مختلف الشيعة ٣: ٥٣١.

(٢) المُدّ: بضم الميم وتشديد الدال، وهو ملء كفيه طعاماً، وبه سمي مُدّاً.

وهو ربع الصاع الشرعي إجماعاً، رطلان وربع بالرطل العراقي، رطل ونصف بالمدني، ثلاثة أرباع الكيلو تقريباً إلّا شيئاً يسيراً جدّاً لا يُعتد به.

انظر: مفتاح الكرامة ١١: ٣١١، مجمع البحرين ٤: ١٨٠.

(٣) كذا في «ج» والمبسوط، ورسالة الجمل والعقود. وفي بقيّة النسخ: (ويصوم) بدل (أو يصوم).

انظر: المبسوط ١: ٢٨٦، الرسائل العشر: ٢٢٠ رسالة الجمل والعقود.

والثاني: الشيخ الكبير، والمرأة الكبيرة، ومن به عطاش[1] لا يُرجى زواله، فهؤلاء عليهم كفّارة بلا قضاء.

فصل

في حكم المسافر في الصوم والصلاة

قد بيّنّا أنّ فرض المسافر بخلاف فرض الحاضر في الصلاة، فأمّا في الصوم فلا يجوز له أيضاً في السفر، ومتى[2] صام لم يجزه وكان عليه القضاء، سواء كان الصوم شهر رمضان، أو واجباً آخر بأحد الأسباب الموجبة لذلك على ما مضى، إلّا ما يكون نذر ـ أن يصوم فيه مسافراً كان أو حاضراً ـ فإنّه يلزمه الوفاء به، وصوم الثلاثة أيّام لدم المتعة؛ لأنّها تصام في ذي الحجّة.

وما عدا ذلك من أنواع الصوم فلا يجوز في السفر، وإن صامه كان عليه القضاء هذا إذا جمع السفر شروطاً ثلاثة:

أحدها: أن لا يكون قبيحاً.

والثاني: أن يكون يزيد عن ثمانية فراسخ، أربعة وعشرين ميلاً.

والثالث: أن لا يكون ممّن ذكرنا أنّه يجب عليه الصوم والتمام في السفر.

ومن شرط الإفطار تبييت النيّة للسفر من الليل، فإن لم يبيتها وحدث له رأي في السفر، صام ذلك اليوم، ولا قضاء عليه. وإن لم يبيّت النية من الليل، ولم يتّفق له

---

(١) العُطاش: بالضم، شدّة العطش، وقد يكون داء يصيب الإنسان يشرب الماء فلا يروى.

انظر: النهاية في غريب الحديث ٣: ٢٥٧، مجمع البحرين ٣: ٢٠٢.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: (ومن) بدل (ومتى).

الخروج إلى بعد الزوال، تمّم وقضى ذلك اليوم.

ومَن خرج إلى السفر لا يفطر حتّى يتوارى عنه جدران بلده، أو يخفى عليه أذان مصره.

فصل

في حكم الاعتكاف

الاعتكاف في الشرع: عبارة عن اللبث في مكان مخصوص للعبادة.

والمواضع التي يصحّ الاعتكاف فيها أربعة: المسجد الحرام، ومسجد النبيّ ﷺ، ومسجد الكوفة، ومسجد البصرة.

ولا يصحّ الاعتكاف إلّا بصوم، ولا يكون أقلّ من ثلاثة أيّام.

فإذا اعتكف فلا يجوز له أن يقرب النساء بجماع أو قبلة أو مباشرة بشهوة، ويجتنب الطيب والجدل والمماراة ويجتنب البيع والشراء، ولا يخرج من المسجد إلّا لضرورة، ولا يمشي تحت الظِلال مختاراً، ولا يقعد في[1] غير المسجد الذي اعتكف فيه، إلّا بمكة فإنّه يصلّي أيّ موضع شاء منها.

وإذا مرض المعتكف أو حاضت المرأة خرجا من المسجد الذي اعتكفا فيه، فإذا برأ أعاد الاعتكاف والصوم.

ومتى جامع المعتكف نهاراً لزمته كفّارتان، مثل ما يلزم المفطر في شهر رمضان، إحداهما لأجل الصوم، والثانية لأجل الاعتكاف، وإن وطأ ليلاً كان عليه كفّارة واحدة؛ لحرمة الاعتكاف.

---

(١) في «أ» و«ب»: (ولا يتعدى) بدل (ولا يقعد في).

انظر: المبسوط ١: ٢٩٣، الرسائل العشر: ٢٢٢ رسالة الجمل والعقود.

كتاب الحجّ

الحجّ في الشريعة: عبارة عن قصد البيت الحرام لأداء مناسك مخصوصة، على وجه مخصوص، في زمان مخصوص، ممّن كان على صفة مخصوصة.

وهو على ضربين: مفروض، ومسنون.

فالمفروض على ضربين، أحدهما: يجب بأصل الشرع، وهي حجّة الإسلام.

وهي واجبة على كلّ حرّ، بالغ، كامل العقل، صحيح الجسم متمكّن من الاستمساك على الراحلة، مخلّى السرب من الموانع يمكنه المسير، واجد الزاد والراحلة ولما يتركه من نفقة مَن يجب عليه نفقته على الاقتصاد، ولما ينفقه على نفسه ذاهباً وجائياً بالاقتصاد، ويبقى بعد ذلك معه ما يرجع إلى كفاية في معيشته أو صناعة أو حرفة يرجع إليها.

ومتى اختلّ شيء من هذه الشروط فإنّه لا يجب عليه الحجّ، وإن كان مستحباً له تكلّفه والقيام به، غير أنّه إذا فعله ثمَّ تكاملت له[1] شروط وجوبه فلابدّ له من إعادة الحجّ.

ومن شرط صحّة الأداء[2]: الإسلام، وكمال العقل.

---

(١) له: لم ترد في «د» و«هـ».

(٢) في «د» و«هـ»: أدائها.

ومتى تكاملت هذه الشروط وجب في العمر مرّة واحدة، وما زاد عليها فمستحبٌ مندوب إليه.

وعند تكامل شرائط الوجوب يجب على الفور والبدار، دون التراخي، غير أنّه متىٰ أخّره ثمَّ فعله كان مؤدّياً، وإن فرّط في التأخير.

وما يجب في النذر أو العهد فهو بحسبهما، إن كان واحداً فواحد، وإن كان أكثر كان مثل ذلك.

وإذا اجتمعت حجّة الإسلام وحجّة النذر، فلا تجزي إحداهما عن الأخرى إذا نذر حجّة زائدة على حجّة الإسلام، وإن نذر مطلقاً أجزأ عنهما حجّة واحدة.

ولا تراعى في حجّة النذر[1] الشروط التي راعيناها في حجّة الإسلام، وإنّما تراعى الحرية، وكمال العقل. وما عداها فبحسب شروطه.

فصل

في ذكر أقسام الحجّ

الحجّ على ثلاثة أقسام: تمتع بالعمرة إلى الحجّ، وقران، وإفراد.

فالتمتّع هو فرض مَن نأى عن المسجد الحرام، وحدّه مَن كان بينه وبين

---

(١) في «هـ»، ونسخة الروضاتي: (المندوب) بدل (النذر).

والصواب ما أثبتناه وهو الموافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه أيضاً.

انظر: المبسوط ١: ٢٩٦، الرسائل العشر: ٢٢٤ رسالة الجمل والعقود.

المسجد[١] من كلّ جانب إثنا عشر ميلاً، فلا يجوز لهؤلاء التمتّع مع الإمكان، فإذا لم يمكنهم التمتّع أجزأهم الحجّة المفردة أو المقارنة[٢].

ومَن كان من أهل حاضري المسجد الحرام، وهو مَن كان بينه وبين المسجد أقلّ من إثني عشر ميلاً من أربع جوانبه، ففرضه القران أو[٣] الإفراد، ولا يجزيه التمتّع بحال.

فسياقة أفعال التمتّع: الإحرام من الميقات مع الحجّ، والتلبيات الأربع، ويكون على تلبيته حتّى يشاهد بيوت مكّة، فإذا شاهدها قطع التلبية ودخل إليها، ودخل المسجد الحرام وطاف بالبيت سبعاً، وصلّى عند المقام ركعتين، ثمَّ يخرج إلى الصفا فيسعى بينهما سبعة أشواط، ثمَّ يقصّر من شعر رأسه، وقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه.

ثمَّ ينشيء إحراماً آخر بالحجّ يوم التروية[٤]، ويمضي إلى منى فيبيت بها ليلة عرفة، ويغدو منها إلى عرفات[٥] فيقف هناك إلى غروب الشمس، فيفيض منها إلى

---

(١) وبين المسجد: أثبتناه من «د» و«هـ».

انظر: المبسوط ١: ٣٠٦، الرسائل العشر: ٢٢٤ رسالة الجمل والعقود.

(٢) في «د» و«هـ»: القارنة.

(٣) في «د» و«هـ»: (و) بدل (أو). والمعنى واحد.

(٤) يوم التروية: هو اليوم الثامن من ذي الحجّة.

(٥) عرفات: الموضع المعروف بمنى، بينه وبين مكّة حوالي أربعة عشر ميلاً، سمي بذلك لما روي أنّ جبرائيل عليه السلام عمد بإبراهيم عليه السلام إلى عرفات فقال هذه عرفات فاعرف بها مناسكك، فسمّيت عرفات، وروي غير ذلك في وجه تسميتها. واللغة الفصيحة في عرفات الصرف، قال ←

المشعر الحرام فيصلّي بها المغرب والعشاء الأخرة، ويبيت بها إلى طلوع الشمس أو الفجر، ويتوجّه إلى منى فيقضي مناسكه يوم النحر بها على ما نبيّنه، ويمضي إلى مكّة فيطوف بالبيت طواف الزيارة، ويصلّي عند المقام ركعتين، ويسعى بين الصفا والمروة، ثمَّ يطوف طواف النساء، وقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه، وقد قضى مناسكه كلّها للعمرة والحجّ وكان متمتّعاً، ثمَّ يعود إلى منى فيقضي بقيّة مناسكه من الرمي وغير ذلك إن شاء اللّه تعالى.

وأمّا القارن: فهو الذي يُحْرِم من الميقات، ويقرن بإحرامه سياق الهدي، ويمضي إلى عرفات ويقف بها، ويعود إلى المشعر فيقف (بها، ويجيء منها يوم النحر فيقضي مناسكه)[1]، ثمَّ يجيء إلى مكّة فيطوف بالبيت، ويصلّي عند المقام، ويسعى بين الصفا والمروة، ويطوف طواف النساء، فقد قضى مناسكه كلّها من الحجّ فحسب دون العمرة.

والمفرد مثل ذلك، إلّا أنّه لا يقرن بإحرامه سياق الهدي، وباقي المناسك ممّا[2] فيهما سواء، ويجدّدان التلبية عند كلّ طواف، ثمَّ يخرج إلى التنعيم[3] أو أحد

تعالى: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ﴾، قال الأخفش: إنّما صرفت لأنّ التاء صار بمنزلة الياء والواو في مسلمين لا أنّه تذكيره، وصار التنوين بمنزلة النون فلما سمّي به ترك على حاله.

ومن منعها من الصرف قال: يعرب إعراب مسلمات، والتنوين يشبه تنوين المقابلة وليس تنوين صرف، لوجود مقتضى الصرف من العلميّة والتأنيث ولهذا لا يدخلها الألف واللام.

انظر: معجم البلدان ١: ١٣٠ و٤: ١٠٤، الصحاح ٤: ١٤٠١، مجمع البحرين ٣: ١٦٠ و١٦٤.

(١) بين القوسين لم يرد في «أ» و«هـ».

(٢) ممّا: أثبتناه من «هـ»، وفي «د»: (هما) بدل (ممّا).

(٣) التنعيم: بفتح التاء، وسكون النون، وكسر العين، موضع بمكّة في الحل، وهو بين مكّة وسرف،

المواضع التي يحرم منها، فيحرم من هناك بالعمرة، ويرجع إلى مكّة فيطوف بالبيت، ويصلّي عند المقام، ويسعى بين الصفا والمروة، ثمَّ يطوف طواف النساء، ويقصّر من شعر رأسه، وقد أدّى عمرته، فتكون عمرته مفردة.

ونحن نبيّن فصلاً فصلاً من ذلك إن شاء اللّه تعالى.

فصل

في ذكر المواقيت

المواقيت التي يحرم منها: ثلاثة منها لأهل العراق، يجمعها اسم العقيق[1]. أولها المسلخ[2]، وأوسطها غمرة[3]، وآخرها ذات عرق[4]. وأفضلها الأوّل، ودونه

ومنه يحرم المكّيون بالعمرة.

انظر: معجم البلدان ٢: ٤٩.

(١) العقيق: واد بظاهر المدينة، قريب من ذات عرق، ودون المسلخ بستّة أميال ممّا يلي العراق.

انظر: مجمع البحرين ٣: ٢٢٣.

(٢) المسلخ: بفتح الميم وكسرها، أوّل وادي العقيق من جهة العراق، وضبطه بعض اللغويين بالحاء المهملة.

انظر: مسالك الأفهام ٢: ٢١٣، مجمع البحرين ١: ٢١٦.

(٣) غمرة: مكان وسط وادي العقيق، وفي الأخبار: بينه وبين أوّل العقيق أربعة وعشرون ميلاً. وقيل سمّي بذلك لزحمة الناس فيه.

انظر: مسالك الأفهام ٢: ٢١٤، وسائل الشيعة ١١: ٣١٢ ح ١٤٨٨٧.

(٤) ذات عرق: أوّل تهامة وآخر العقيق، وهو أقرب المواقيت إلى مكّة على مرحلتين منها.

الأوسط، وأدونها الأخير.

ولا يتجاوز ذات عرق إلّا محرماً، فإن تجاوز متعمداً لزمه الرجوع إليها، فإن لم يمكنه بطل حجّه. وإن تجاوزه ناسياً أو لعذر رجع مع الإمكان، فإن لم يمكنه أحرم من موضعه وقد أجزأه.

وميقات أهل المدينة: ذو الحليفة[(١)]، وهو مسجد الشجرة[(٢)]، وعند الضرورة الجحفة[(٣)].

ولأهل الشام: الجحفة، وهي المهيعة[(٤)].

انظر: معجم البلدان ٤: ١٠٧، مجمع البحرين ٣: ١٦٧.

(١) ذو الحليفة: بضم الحاء وفتح اللام، قرية بينها وبين المدينة ستّة أميال أو سبعة، منها ميقات أهل المدينة، وهو من مياه بني جشم بن بكر بن هوازن.

انظر: معجم البلدان ٢: ٢٩٦، مجمع البحرين ١: ٥٦٠.

(٢) مسجد الشجرة بذي الحليفة، سمّي منسوباً لشجرة كانت فيه نزل النبيّ ﷺ تحتها وصلّى عندها، وهو ميقات أهل المدينة، وبينه وبين مسجد التنعيم ميلان، وبينه وبين المدينة ستّة أميال.

انظر: معجم البلدان ٣: ٣٢٥، تاج العروس ٢: ١١٩.

(٣) الجُحفة: بالضم ثمّ السكون، قرية كبيرة على طريق المدينة من مكة على أربع مراحل، وهي ميقات أهل مصر والشام إذا لم يمروا على المدينة، وكان اسمها مهيعة وإنّما سميت الجحفة لأنّ السيل اجتحفها في بعض الأعوام.

انظر: معجم البلدان ٢: ١١١.

(٤) المهيعة: ميقات أهل الشام وأهل المغرب، وأرض مهيعة أي مبسوطة، وبها كانت تعرف فلما ذهب السيل بأهلها سميت جحفة.

انظر: مجمع البحرين ٤: ٤٥٢.

ولأهل الطائف: قرن المنازل[١].

ولأهل اليمن: يلملم[٢].

ومن كان منزله وراء الميقات فميقاته منزله.

ولا يجوز الإحرام قبل الميقات، فإن أحرم قبله لم ينعقد إحرامه.

فصل

في الإحرام وكيفيّته وشروطه

الإحرام شرط في صحّة الحجّ على ما قلناه، ومَن تركه متعمّداً لا حجّ له.

ولا يصحّ الإحرام بالحجّ على اختلاف أنواعه إلّا في أشهر الحجّ وهي: شوّال، وذوالقعدة، وتسعة من ذي الحجّة.

وأمّا الإحرام بالعمرة المفردة فيصحّ في سائر السنة أيّ وقت شاء.

والإحرام لا ينعقد إلّا بنيّته أوّلاً، والاستمرار عليها حكماً.

ويستحبّ الغسل عند الإحرام، وإزالة الشعر والوسخ من بدنه إلّا شعر رأسه؛

---

(١) قرن المنازل: ميقات أهل نجد، وهو تلقاء مكّة على يوم وليلة، وقيل: منه أويس القرني. انظر: معجم البلدان ٤: ٣٣٢، مجمع البحرين ٣: ٤٩٨.

(٢) يلملم: جبل من جبال تهامة على ليلتين من مكة، وهو ميقات أهل اليمن، وفيه مسجد معاذبن جبل، وقال المرزوقي: هو جبل من الطائف على ليلتين أو ثلاث. وقيل: هو واد هناك. انظر: معجم البلدان ٥: ٤٤١.

فإنّه لا يمسّه من أوّل ذي القعدة، ثمّ يصلّي ويلبس ثوبي إحرامه يأتزر[١] بأحدهما ويرتدي بالآخر، ويصلّي ركعتي الإحرام، فإن صلّى ستّ ركعات كان أفضل، وإن كان عقيب فريضة كان أفضل.

ثمّ يُحرم عقيب الصلاة فيقول: «اللّهمّ إنّي أُريد ما أمرت به من التمتّع بالعمرة إلى الحجّ على لسان نبيّك»[٢].

وإن كان مفرداً أو قارناً ذكر ذلك في دعائه «أحرم لك شعري، وبشري، وجلدي، وعظامي[٣]، من النساء والطيب، وجميع ما نهيتني عنه في حال الإحرام، ابتغي بذلك وجهك والدار الآخرة، اللّهمّ إن لم تكن حجّة فعمرة»[٤]، وإن أضاف إلى ذلك غيره من الدعاء كان أفضل.

ثمّ يلبّي فرضاً واجباً فيقول: «لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبّيك ـ الحجّة وعمرة أو حجّة مفردة ـ تمامها عليك لبّيك»[٥].

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: (يتزود) بدل (يأتزر).

(٢) انظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ٣١٨ ح ٢٥٥٨، تهذيب الأحكام ٥: ٧٧ ح ٢٥٣، المقنعة: ٣٩٧. بتفاوت في اللفظ.

(٣) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: عظمي.

(٤) انظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ٣١٨ ح ٢٥٥٨، تهذيب الأحكام ٥: ٧٧ ح ٢٥٣. بتفاوت.

(٥) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ لم ترد «لبّيك» الثالثة، و«لا شريك».

ونقل العلّامة في المختلف العبارة عن الاقتصاد قال: وقال في الاقتصاد: ثمّ يلبّي فرضاً واجباً فتقول: لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك إنّ الحمد والنعمة والملك لك، لا شريك لك لبّيك.

وإن أضاف إلى ذلك ألفاظاً مرويّة[1] من التلبية كان أفضل.

والتلبية بها ينعقد الإحرام، ويقوم مقامها إشعار الهدي وتقليدها لمن كان معه هدي، وهو أن يشعر سنامها ويلطخه بالدم ويعلّق في رقبتها نعلاً كان يصلّي فيه.

والأخرس ينعقد إحرامه بالإيماء، فإذا عقد إحرامه ومشى خطوات رفع صوته بالتلبية، ويكون على التلبية في كلّ وقت، إلى أن يشاهد بيوت مكّة إن كان متمتّعاً، فعند ذلك يقطع التلبية، وإن كان معتمراً عمرة مفردة فحين تضع الإبل أخفافها في الحرم.

وينبغي أن يجتنب[2] في إحرامه الطيب كلّه، وأكل طعام يكون فيه طيب، ولا يلبس مخيطاً، وأن يكشف رأسه ومحمله، ولا يتزيّن بزينة، ولا يصيد ولا يأكل لحم صيد، ولا يقتل صيداً، ولا يدلّ على صيد، ولا يدهن بشيء من الأدهان طيباً

وقد اختلفت الأخبار وعبارات الأصحاب في صورة التلبية المفروضة، ففي «المقنع» للصدوق، و«المقنعة» للمفيد: «لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبّيك». قال العلاّمة: وهو قول ابن ابي عقيل وابن الجنيد وسلّار. وفي «الكافي» للحلبي و«الوسيلة» لابن حمزة و«المهذب» لابن البراج و«السرائر» لابن ادريس: «لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك لبّيك».

وقال العلّامة: والأقرب عندي ما رواه معاوية بن عمّار في الصحيح عن الصادق عليه السلام، والتلبية أن يقول: لبّيك اللّهمّ لبّيك، لبّيك لا شريك لك لبّيك، إنّ الحمد والنعمة لك والملك، لا شريك لك.

انظر: المقنع: ٢٢٠، المقنعة: ٣٩٧، الكافي للحلبي: ١٩٣، الوسيلة: ١٦١، المهذب ١: ٢١٥، السرائر ١: ٥٣٦، مختلف الشيعة ٤: ٥٣ ـ ٥٤.

(١) في «أ» و«ب»: (مقرونة به) بدل (مروية).

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: يتجنب.

وغير طيب، ولا يتزوّج[١] ولا يزوّج، ولا يجامع، ولا يباشر النساء بشهوة، ولا يلمسهنّ ولا يقبلهنّ، وتكون ثيابه ممّا تجوز الصلاة فيها وأفضلها القطن المحض، ولا يقتل الجراد، ولا يرتمس في الماء.

والمرأة تسفر عن وجهها، ويجوز لها لبس المخيط.

ولا يقطع شجراً نبت في الحرم إلّا شجر الفواكه، ولا يكسر بيض صيد ولا يأكل منه[٢]، ولا يذبح فرخاً، ولا يلبس الخفين ولا ما يستر القدم، ويجتنب الفسوق وهو الكذب والجدال، وهو قول: لا واللّه، وبلى واللّه. والرفث وهو الجماع، ولا يُنحّي عن نفسه شيئاً من القمّل، ولا يقبض على أنفه من رائحة كريهة، ولا يقصّ شيئاً من شعره ولا من أظفاره، ولا يلبس سلاحاً إلّا عند الضرورة.

ويكره له لبس الثياب المصبوغة والنوم عليها، ولبس الثياب المعلّمة[٣]، ولبس حليّ لم تجر[٤] عادته بلبسه. ولا يجوز للمرأة لبسه، ويكره استعمال الحليّ والكحل، ولا تلتفت المرأة، ولا ينظر[٥] في المرآة، ولا يحكّ جسمه حكّاً يدميه،

---

(١) ولا يتزوّج: أثبتناه من «د» و«هـ». وهو موافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه.

انظر: النهاية: ٢٢١، الرسائل العشر: ٢٢٧ رسالة الجمل والعقود.

(٢) في «أ» و«ب» و«ج»: (لبّه) بدل (منه).

(٣) قال الشيخ في المبسوط ١: ٣٢٠ «ويكره له لبس الثياب المعلّمة بالإبريسم». وأطلق في بقيّة كتبه كما هنا.

والثوب المعلّم: هو المشتمل على علم، وهو لون يخالف لونه ليعرف به.

انظر: مسالك الأفهام ٢: ٢٦٨، مدارك الأحكام ٧: ٣٧٦.

(٤) في «هـ»: (تجرّه) بدل (تجرِ).

(٥) كذا في «د» و«ج»، وفي بقيّة النسخ: ولا تنظر.

ويكره له دخول الحمام.

وما يلزم من الكفّارات لمخالفة ذلك قد بيّنّاه في «النهاية»[١] وغيرها من كتبنا[٢]، فلا نطوّل بذكره.

فما يلزمه من الكفّارات في إحرامه بالحجّ على اختلاف ضروبه فلا ينحره إلّا بمنى، وما يلزمه في إحرام العمرة المفردة لا ينحره إلّا بمكّة قبالة البيت بالحزورة[٣].

ويلزم المُحِلّ في الحرم القيمة، والمُحرم في الحلّ الجزاء، والمُحرِم في الحرم الجزاء والقيمة، حسبما بيّنّاه في «النهاية»[٤].

والجماع إن كان بالفرج قبل الوقوف بالمشعر فإنّه يُفسد الحجّ، ووجب عليه إتمامه والحجّ من قابل. وإن كان بعد الوقوف بالمشعر أو كان فيما دون الفرج كان عليه الكفّارة، ولم يلزمه الحجّ من قابل. ومَن فعل ذلك في العمرة المفردة تمّمها، وكان عليه قضاؤها من الشهر الداخل.

---

(١) النهاية: ٢٢٢ ـ ٢٣٥.

(٢) المبسوط ١: ٣٣٦.

(٣) الحَزْوَرَة: بفتح الحاء والواو والراء وسكون الزاي، على وزن قَسْوَرَة، موضع كان به سوق مكّة بين الصفا والمروة، قريب من سوق النخاسين، معروف.

انظر: مجمع البحرين ١: ٥٠٠.

(٤) النهاية: ٢٢٦.

فصل

في دخول مكّة والطواف بالبيت

يستحبّ الغسل عند دخول الحرم، وتطييب الفم بمضغ شيء من الإذخِر[١] أو غيره.

وإذا أراد دخول مكّة اغتسل أيضاً منه، ويكون دخوله من أعلاها، ويمشي حافياً على سكينة ووقار.

ويستحب أيضاً الغسل عند دخول المسجد الحرام، وأن يدخل من باب بني شيبة[٢]، ويصلّي على النبيّ وآله عليهم السلام، ويسلّم عليه عند الباب ويدعو بما أراد، وإن دعا بما روي فيه كان أفضل[٣]، ويكون حافياً.

وإذا أراد الطواف فينبغي أن يبتدأ أوّلاً بالحجر الأسود، ويطوف سبعة أشواط، ويكون على طهر، ويستحب أن يستلم الحجر في كلّ شوط ويقبّله إن أمكنه، وإلّا مسّه بيده وقبّل يده، وإن لم يمكنه أومى بيده إليه. ويدعو عند

---

(١) الإذخِر: بكسر الهمزة والخاء، حشيشة طيّبة الريح أطول من الثيل.

انظر: لسان العرب ٤: ٣٠٣، مجمع البحرين ٢: ٨٦.

(٢) روى الصدوق في العلل عن الباقر عليه السلام في علّة استحباب الدخول من باب شيبة، أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمر بدفن «هبل» عند باب شيبة، و«هبل» هو الصنم الذي رمى به علي عليه السلام من ظهر الكعبة لما علا ظهر رسول الله صلى الله عليه وآله، فصار الدخول إلى المسجد من باب شيبة سنّة لأجل ذلك.

انظر: علل الشرائع ٢: ٤٥٠.

(٣) انظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٣٠، تهذيب الأحكام ٥: ١٠٠ ح ٣٢٧.

الاستلام، ويدعو عند الطواف، وأن يقرأ القرآن، ويلزم المستجار[1]، ويضع خدّه وبطنه عليه، ويدعو عنده. ويستحب أيضاً استلام الأركان كلّها وخاصة الركن اليماني[2].

ومتى فرغ من الطواف ـ على ما قدّمناه ـ صلّى عند المقام[3] ركعتين أو حيث يقرب منه.

ومَن زاد في طواف الفريضة عامداً أعاده، وإذا شكّ فلا يدري كم طاف أعاد، وإن شكّ بين الستّة والسبعة والثمانية أعاد، ومَن نقص طوافه ثمَّ ذكر أتمّه ولا شيء عليه، فإن رجع إلى بلده أمر مَن يطوف عنه ذلك، ومَن شكّ بين السبعة والثمانية قطع الطواف ولا شيء عليه، ومَن شكّ فيما دون السبعة بنى على الأقل، ومَن زاد في النافلة تمّم اسبوعين[4].

ويكره الجمع بين الطوافين في الفريضة، ويجوز ذلك في النوافل، والأفضل كلّما طاف سبعاً أن يصلّي عند المقام ركعتين، ثمَّ يطوف كذلك ما شاء على هذا الترتيب.

---

(١) المستجار: جزء من حائط الكعبة دون الركن اليماني بقليل، ويسمى الملتزم أيضاً، وكان قبل تجديد البيت هو الباب، وسمّي المستجار لأنّه يستجار عنده باللّه من النار.

انظر: مسالك الأفهام ٢: ٣٤٤، مدارك الأحكام ٨: ١٦٣، مجمع البحرين ١: ٤٢٨.

(٢) الركن اليماني: هو ركن الكعبة الجنوبي الغربي، وسمّي باليماني لأنّه يقابل جهة اليمن.

(٣) مقام إبراهيم عليه السلام.

(٤) أي أربعة عشر شوطاً، والأسبوع من الطواف ـ بضم الهمزة ـ سبع طوافات، والجمع أسبوعات وأسابيع. وطفت بالبيت أسبوعاً، أي سبع مرّات.

انظر: العين ١: ٣٤٥، الصحاح ٣: ١٢٢٧.

فصل

في السعي وأحكامه

إذا فرغ من طوافه ينبغي أن يخرج إلى الصفا[١]، فإذا أراد الخروج إلى السعى بين الصفا والمروة[٢] فينبغي أوّلاً أن يستلم الحجر ويقبّله وينصرف، فيأتي زمزم[٣] ويشرب من مائه، ويصبّ شيئاً منه على بدنه، ويجتهد أن يكون ذلك من الدلو المقابل للحجر، وليخرج من الباب المقابل للحجر.

ثمَّ ليصعد إلى الصفا، ويستقبل القبلة[٤] ويقول: «لا إله إلّا اللّه، وحده لا شريك له، له الملك وله الحمد، يحيي ويميت، وهو حيّ لا يموت، بيده الخير

---

(١) الصفا: موضع بمكّة، وهو اسم أحد جبلي المسعى، وهو مكان مرتفع من جبل أبي قبيس بينه وبين المسجد عرض الوادي. والصفا: جمع صفاة، وهي الصخرة والحجر الأملس.

انظر: معجم البلدان ٣: ٤١١، النهاية في غريب الحديث ٣: ٤١، لسان العرب ١٤: ٤٦٤.

(٢) الصفا والمروة: جبلان بين بطحاء مكة والمسجد. والمروة: الحجارة البيضاء.

انظر: لسان العرب ١٤: ٤٦٤، مجمع البحرين ٢: ٦١٨ و٤: ١٩٤.

(٣) زمزم: هي البئر المباركة المعروفة، وهي التي فجّرها اللّه سبحانه لهاجر وولدها إسماعيل، سمّيت زمزم لكثرة مائها، وزمزم وزمازم: الكثير. وقيل هو اسم علم لها. ومن أسمائها «تكتم» سمّيت به لأنّها اندفنت أيّام جرهم فأظهرها عبد المطلب. وقال ابن بري: لزمزم إثنا عشر إسماً.

انظر: معجم البلدان ٣: ١٤٧، النهاية في غريب الحديث ٢: ٣١٣ و٤: ١٥١، لسان العرب ١٢:٢٧٥.

(٤) في «د» و«هـ»: (الكعبة) بدل (القبلة).

وهو على كلّ شيء قدير»[١]. ويدعو اللّه ويحمده ويصلّي على النبي ﷺ[٢].

ثمَّ يطوف بين الصفا والمروة سبع مرّات، يبدأ بالصفا، ويختم بالمروة، فإذا بلغ إلى المسعى فليسع فيه مهرولاً ـ راكباً كان أو ماشياً ـ وذلك على الرجال دون النساء، والمشي أفضل من الركوب.

وكلّما جاء إلى المروة وقف عندها ويدعو اللّه، وكذلك إذا جاء إلى الصفا مثل ذلك، ويدعو فيما بينهما ويقرأ القرآن، والأفضل أن يكون على طهر، وليس ذلك من شرطه.

ومَن زاد في السعي شوطاً متعمّداً أعاد، ومَن سعى ثماني مرّات ناسياً وهو عند المروة أعاد؛ لأنّه بدأ بالمروة[٣] (وهو لا يدري)[٤]، ومَن لم يدر كم سعى أعاد، ومَن زاد شوطاً[٥] وقد بدأ بالصفا طرح الزيادة، وإن تمّم أسبوعين كان جائزاً، ومَن سعى تسع مرّات وهو عند المروة لم يُعد، ومَن نقص شوطاً أو ما زاد عليه ثمَّ ذكر تمّم ولم يُعد.

فإذا فرغ من السعي قصّر من شعر رأسه ولحيته أو يقصّ[٦] من أظافره، ولا

---

(١) انظر: الكافي للكليني ٤: ٤٣١ ح ١، من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٣٥، المقنعة: ٤٠٤، تهذيب الأحكام ٥: ١٤٦ ح ٤٨١.

(٢) انظر المصادر المتقدّمة.

(٣) وتقدّم أنّ الواجب هو البدء بالصفا.

(٤) بين القوسين لم يرد في «ج» و«د» و«هـ».

(٥) في «ج»: (ناسياً) بدل (شوطاً).

(٦) في «أ» و«ب»: ويقص.

يحلق رأسه في هذه الأحوال[١]، فإن حلقه كان عليه دم[٢] ويمرّ الموسى على رأسه يوم النحر. وإن نسي التقصير حتّى يحرم بالحجّ كان عليه دم.

فإذا فعل ذلك فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلّا الصيد؛ لكونه في الحرم. ويستحب له أن يتشبّه بالمحرمين، ولا يلبس المخيط.

فصل

في ذكر الإحرام بالحجّ

إذا أراد الإحرام بالحجّ فينبغي أن يكون ذلك يوم التروية عند الزوال، فإن لم يمكنه أحرم في الوقت الذي يعلم أنّه يلحق الوقوف بعرفات.

وكيفيّة الإحرام وشروطه وأفعاله مثل ما قدّمناه في إحرام العمرة سواء، غير أنّه يذكر في دعائه الحجّ فقط؛ فإنّ العمرة قد انقضت[٣].

ويقطع التلبية يوم عرفة عند الزوال، فإن سها فأحرم[٤] بالعمرة أجزأه ذلك

وما أثبتناه هو الصواب الموافق لبقيّة النسخ ولكتب المصنّف.

انظر: المبسوط ١: ٣٦٢ و٣٦٣، النهاية: ٢٤٥، الرسائل العشر: ٢٣٢ رسالة الجمل والعقود.

(١) في نسخة الروضاتي: هذا الإحلال.

(٢) دم: أثبتناه من «د» و«هـ».

انظر: النهاية: ٢٤٦، الرسائل العشر: ٢٣٢ رسالة الجمل والعقود.

(٣) في «ج» و«د» و«هـ»: مضت.

(٤) في النسخ جميعاً: أحرم. وما أثبتناه من رسالة الجمل والعقود للمصنّف. والعبارة لاتستقيم

بالنية إذا أتى بأفعال الحج، فإن نسي الإحرام حتّى يحصل بعرفات أحرم بها، فإن لم يذكر حتّى يقضي مناسكه كلّها لم يكن عليه شيء.

فصل

في نزول منى[1]

يستحبّ للإمام أن يصلّي الظهر والعصر يوم التروية بمنى، ومَن عداه لا يخرج من مكّة حتّى يصلّي الظهر والعصر بها.

وينبغي للإمام أن لا يخرج من منى إلّا بعد طلوع الشمس من يوم عرفة، وغير الإمام يجوز له الخروج بعد طلوع الفجر، ويجوز للعليل والكبير الخروج قبل ذلك.

ويستحب الدعاء في طريق عرفات، وينبغي أن يصلّي الظهر والعصر بعرفات يجمع بينهما بأذان واحد وإقامتين، ويقف إلى غروب الشمس يدعو اللّه ويثني عليه، ويصلّي على النبيّ ﷺ، ويدعو لنفسه ولإخوانه المؤمنين.

↩ بغير ذلك.

انظر: الرسائل العشر: ٢٣٣.

(١) في نسخة الروضاتي: في نزول منى وعرفات والمشعر. وكذا في رسالة الجمل والعقود للمصنّف.

انظر: الرسائل العشر: ٢٣٣.

وينبغي أن يكون نزوله ببطن عرفة، ولا يقف تحت الأراك[١].

فإذا غربت الشمس أفاض منها إلى المشعر[٢]، فإن أفاض قبل ذلك متعمّداً لزمه دم بدنة، ولا يصلّي المغرب والعشاء الآخرة إلّا بالمشعر الحرام، ويبيت بها تلك الليلة في الدعاء وقراءة القرآن.

ويستحبّ للصرورة[٣] أن يطأ المشعر.

ولا يجوز للإمام أن يخرج من المشعر الحرام إلّا بعد طلوع الشمس، وغير الإمام يجوز له بعد طلوع الفجر غير أنّه لا يجوز وادي مُحَسِّر[٤] إلّا بعد طلوع الشمس.

ومَن خرج قبل طلوع الفجر مختاراً لزمه دم شاة، ورخّص في ذلك للمرأة، والخائف، والمضطر، الخروج قبل طلوع الفجر.

ويستحب السعي في وادي مُحَسِّر.

---

(١) الأراك: شجر يستاك بقضبانه. والأراك موضع بعرفة قرب نمرة وكأنّه حدّ من حدود عرفة، فالوقوف به ليس بوقوف.

انظر: مجمع البحرين ١: ٦٦.

(٢) المشعر: المزدلفة، وهو أقرب الموقفين إلى مكّة، وسمي بالمزدلفة لأنّهم يزدلفون إليه من عرفات.

انظر: مجمع البحرين ٢: ٢٨٧.

(٣) الصرورة: بالفتح، يقال للذي لم يحج بَعدُ.

انظر: مجمع البحرين ٢: ٦٠٢.

(٤) وادي مُحَسِّر: واد معترض الطريق بين جمع ـ المشعر ـ ومنى، وهو إلى منى أقرب، وحدّه من الجحون إلى منى.

انظر: معجم البلدان ١: ٤٤٩ و٥: ٦٢، مجمع البحرين ١: ٥٠٩.

فصل

في نزول منى والمناسك بها

أوّل ما يبتدىء الحاج بمنى يوم النحر أن يرمي جمرة العقبة بسبع حصيات، يرميهنّ حذفاً: يضع كلّ حصاة على باطن إبهامه ويدفعها بظفر سبّابته[1].

وينبغي أن يلتقط الحصا ولا يكسرها، ويستحب أن تكون برشا[2]، ولا يرمي بغير حصاة، وإن كان على طهارة فهو أفضل. ويجوز الرمي على غير وضوء.

ويرمي الجمرة من قبل وجهها، وينبغي أن يكون بينه وبين الجمرة عشرة أذرع إلى خمسة عشر ذراعاً، ويدعو عند الرمي فيقول: «اللّهمّ هذه حصياتي فأحصهن لي، وزدهنّ[3] في عملي»[4]. ولا يجوز أقلّ من سبع.

فإذا فرغ من ذلك[5] ذبح الهدي إن كان متمتعاً، وهو واجب عليه، وإن كان

---

(١) انظر: مجمع البحرين ١: ٤٧٧ وقال: الحذف: الرمي بأطراف الأصابع.

(٢) الحصى البرش: هي المشتملة على ألوان مختلفة، أو تكون ذا نقط متفرّقة.

انظر: معجم مقاييس اللغة ١: ٢١٩، مجمع البحرين ١: ١٨٧.

(٣) كذا في جميع النسخ. ورواه الكليني والصدوق والشيخ في «التهذيب» و«المصباح» بلفظ: (وارفعهنّ) بدل (وزدهنّ).

انظر المصادر الآتية.

(٤) الكافي للكليني ٤: ٤٧٩، من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٤٨، تهذيب الأحكام ٥: ١٩٨ ح ٦٦١، مصباح المتهجّد: ٧٠١ ح ٧٧٧.

(٥) ذلك: أثبتناه من «د» و«هـ».

قارناً أو مفرداً يستحبّ له أن يُضحّي.

ومن شرط الهدي إن كان من البدن أن يكون إناثاً، ويكون ثنيّاً فما فوقه وهو: ما تمّ له خمس سنين ودخل في السادسة. وإن كان من البقر يكون إنثى ويكون ثنيّاً وهو: الذي دخل في السنة الثانية. وإن كان من الغنم يكون فحلاً من الضأن، يمشي في سواد، وينظر في سواد، ويبرك في سواد[١]. فإن لم يجد من الضأن جاز التيس من المعز.

ولا يجوز ناقص الخلقة، ومع الاختيار لا يجزي واحد إلّا عن واحد، وعند[٢] الضرورة يجزي واحد عن خمسة، وعن سبعة، وعن سبعين، وينبغي أن يكون ممّا قد عرفت.

ولا يجوز ذبحه إلّا بمنى، ويستحب أن يتولّى ذبحه بيده، وإلّا جعل يده مع يد الذابح، ويقول: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ﴾ إلى آخر الآية[٣]، ويقسّمه ثلاثة أقسام: قسم يأكله، وقسم يهديه، وقسم يتصدّق به. وإن كان نائباً عن غيره ذكره عند الذبح، وإن نوى عنه ولم يذكره أجزأه.

---

(١) اختلف الأصحاب في تفسير اللفظ، فقال بعضهم: المراد بذلك كون هذهِ المواضع سوداً. واختاره ابن ادريس.

وقيل: السواد كناية عن المرعى والنبت، فإنّه يطلق على ذلك لغة، والمعنى حينئذ أن يكون الهدي رعى ومشى ونظر وبرك في الخضرة والمرعى فسمن لذلك.

ونقل عن القطب الراوندي: أنّ هذه التفسيرات مروية عن أهل البيت عليهم السلام.

انظر: مدارك الأحكام ٨: ٣٨.

(٢) كذا في نسخة الروضاتي، وفي النسخ: (ومن) بدل (وعند).

(٣) سوره الأنعام: ٧٩.

وإن لم يجد الهدي ووجد ثمنه خلّف ثمنه عند الثقة[1] ليشتريه ويذبح عنه في بقيّة ذى الحجّة.

ومتى عجز عن ثمنه، صام بدله ثلاثة أيّام في الحجّ يوم التروية ويوم عرفة، فإن فاته صام ثلاثة أيّام بعد انقضاء أيّام التشريق، وإن خرج من مكّة صام ثلاثة أيّام في الطريق[2] في ذي الحجّة والسبعة إذا وصل إلى أهله، فإن أقام بمكّة صبر شهراً ثمَّ صام السبعة أيّام.

والأضحية قد بيّنّا أنّها مسنونة شديدة الاستحباب، وشروطها شروط الهدي سواء.

ويجوز ذبح الهدي طول ذي الحجّة، والأضحية يجوز ذبحها بمنى يوم النحر وثلاثة أيّام بعده، فإذا مضت فقد فات وقت الأضحية، وفي الأمصار يوم النحر ويومان بعده، فإذا خرجت فقد فات وقتها.

وإن كان وجب عليه هدي في كفّارة أو نذر وكان حاجّاً ذبحه بمنى، وإن كان معتمراً ذبحه بمكّة، ولا يأكل من هدي الكفّارة، ولا يخرجه من مكّة، ولا يذخره إلّا أن يقيم عوضه فيتصدّق به، ويجوز ذلك في هدي التمتع والأضحية.

فإذا فرغ من الذبح، حلق رأسه وإن كان صرورة، ولا يجوز غير الحلق، وغير الصرورة يجزيه التقصير، والحلق أفضل، وإن نسي حتّى خرج من منى، رجع إليها وحلق بها، فإن لم يمكنه حلق موضعه، وبعث شعره إلى منى ليدفن هناك، وإن لم يمكنه دفنه مكانه.

وليس على النساء حلق، ويجزيهنّ التقصير.

---

(١) في «د» و«هـ»: الثقات.

(٢) في «ج» و«د» و«هـ» زيادة: لأنها.

ويأمر الحلّاق ليبدأ[١] بناصيته، فيحلق رأسه إلى الأذنين، ويدعو عند الحلق فيقول: «اللّهمّ أعطني بكلّ شعرة نوراً يوم القيامة»[٢].

فإذا فرغ من الحلق، مضى من يومه إلى مكّة لزيارة البيت وطواف الحجّ، فإن لم يفعل مضى من الغد، ولا يؤخّر أكثر من ذلك مع الاختيار. فإن كان مفرداً أو قارناً جاز له تأخيره إلى بعد انقضاء أيّام التشريق.

فإذا جاء إلى مكّة، فعل عند دخول المسجد والطواف مثل ما فعله يوم قدم مكّة سواء، ويطوف أسبوعاً، ويصلّي ركعتين عند المقام، ثمَّ يخرج إلى الصفا فيسعى بينه وبين المروة سبع مرّات، كما فعل أوّل مرّة[٣] سواء، فإذا فعل ذلك فقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه إلّا النساء، ثمَّ يطوف طواف النساء أسبوعاً آخر، ويصلّي ركعتين عند المقام، وقد حلّت له أيضاً النساء.

فإذا فرغ من ذلك عاد إلى منى، وقام بها أيّام التشريق، ولا يبيت ليالي منى إلّا بها، فإن بات بغيرها كان عليه لكلّ ليلة شاة.

ويرمي كلّ يوم من أيّام التشريق ثلاث جمار بإحدى وعشرين حصاة، كلّ جمرة بسبع حصيات على ما وصفناه سواء.

يبدأ بالجمرة الأولى، ويرميها عن يسارها، ويكبّر ويدعو عندها، ثمَّ الجمرة الثانية، ثمَّ الثالثة مثل ذلك سواء[٤]، ولا يقف عندها.

ويجوز أن ينفر في النفر الأوّل، وهو اليوم الثاني من أيّام التشريق، فإذا أراد

---

(١) ليبدأ: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) انظر: من لا يحضره الفقيه ٢: ٥٥٠، تهذيب الأحكام ٥: ٢٤٤ ح ٨٢٦.

(٣) مرّة: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٤) سواء: أثبتناه من «د» و«هـ».

ذلك دفن حصاة يوم الثالث.

ومن فاته رمي، قضاه من الغد بكرة ويرمي ما لذلك اليوم عند الزوال[١].

ومن نسي رمي الجمار حتّى جاء إلى مكّة، عاد إلى منى ورماها، فإن لم يذكر فلا شيء عليه.

وينبغي أن يرتّب الرمي، يبدأ بالجمرة العظمى[٢] أولاً، ثمَّ بالوسطى، ثمَّ بجمرة العقبة، فإن رماها منكوسة أعاد. ويجوز الرمي عن العليل، وعن المغمى عليه، وعن الصبي.

وينبغي أن يكبّر عقيب خمس عشرة صلاة بمنى، أوّلها صلاة الظهر يوم النحر، وآخرها الفجر من الثالث من أيّام التشريق. وفي الأمصار عقيب عشر صلوات، أوّلها الظهر من يوم النحر، وآخرها صلاة الفجر من اليوم الثاني من أيّام[٣] التشريق.

ولا ينفر في النفر الأول «إلّا بعد الزوال، وفي الثاني يجوز قبل الزوال، ولا يجوز للإمام أن ينفر في النفر الأول.

ويستحبّ أن يعود إلى مكّة لوداع البيت وطواف الوداع، ويدخل في طريقه مسجد الحصبة[٤]، ويستلقي فيه على قفاه ويصلّي فيه، وكذلك

---

(١) كذا في «أ» و«د» و«هـ»، وهو موافق لعبارة المصنّف في بقيّة كتبه.

وفي «ب» و«ج»: قضاه من غد ذلك اليوم عند الزوال.

انظر: الرسائل العشر: ٢٣٧ رسالة الجمل والعقود، الخلاف ٢: ٣٥٣، المبسوط ١: ٣٧٩.

(٢) في «أ» و«ب»: القصوى.

(٣) أيّام: أثبتناه من نسخة الروضاتي.

(٤) مسجد الحصبة: قال في المدارك: وهذا المسجد غير معروف الآن، بل الظاهر اندراسه من

مسجد الخيف[١] وهو مسجد منى.

ويستحبّ للصرورة دخول الكعبة والصلاة في أربع زواياها، وبين الإسطوانتين، وعلى الرخامة الحمراء، وغير الصرورة يجوز له أن لا يدخلها، ولا يبصق ولا يمتخط إذا دخلها.

فإذا أراد الخروج من مكّة ودّع البيت، وخرج من باب الحناطين[٢] ويسجد عند[٣] باب المسجد، ويدعو مستقبل الكعبة، وينبغي أن يشتري له بدرهم تمراً يتصدّق به؛ ليكون جبراناً لما لعلّه دخل عليه من تقصير في إحرامه.

قرب زمن الشيخ كما اعترف به جماعة منهم ابن ادريس فإنه قال: ليس للمسجد أثر الآن فيتأدى هذه السنة بالنزول في المحصب من الأبطح، وهو ما بين العقبة وبين مكّة، وقيل هو ما بين الجبل الذي عنده مقابر مكّة والجبل الذي يقابله مصعداً في الشق الأيمن للقاصد مكّة.

انظر: مسالك الأفهام ٢: ٣٧٦، مدارك الأحكام ٨: ٢٦٢.

(١) مسجد الخيف: هو مسجد رسول الله صلى الله عليه وآله بمنى، والخيف: ما انحدر من غلظ الجبل وارتفع عن مسيل الماء، وبه سمّي لأنّه بني في سفح الجبل.

انظر: مجمع البحرين ١: ٧٢٠.

(٢) باب الحناطين: هو باب بني جمح، قبيلة من قريش وهي بإزاء الركن الشامي، من أبواب المسجد.

انظر: السرائر ١: ٦١٦، الدروس ١: ٤٦٩.

(٣) كذا في «د»، ونسخة الروضاتي، وفي بقيّة النسخ: (في) بدل (عند).

انظر: الرسائل العشر: ٢٣٨ رسالة الجمل والعقود.

فصل

في العمرة المفردة

العمرة فريضة مثل الحجّ، وشرائط وجوبها شرائط وجوب الحجّ.

وعمرة الإسلام مرّة واحدة، وما يجب بالنذر والعهد فبحسبها.

ومتى تمتّع بالحجّ سقط عنه فرضها[١]، وإن حجّ قارناً أو مفرداً أتى بالعمرة[٢] بعد الفراغ من مناسك الحجّ إلى التنعيم، أو مسجد علي بن الحسين عليهما السلام[٣]، أو مسجد عائشة[٤]، يُحرم من هناك، ويعود إلى مكّة فيطوف بالبيت، ويصلّي عند المقام، ويسعى بين الصفا والمروة، ويقصّر من شعر رأسه، ثمَّ يطوف طواف النساء، وقد أحلّ من كلّ شيء أحرم منه.

ويجوز العمرة في كلّ شهر، وأقلّه في كلّ عشرة أيّام.

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: وجوبها وفرضها.

(٢) في «أ» و«ب»: (بالمفردة) بدل (بالعمرة).

(٣) لم نقف عليه، وفي مصباح المتهجّد: ٧٠٨، قال: مسجد علي.

(٤) مسجد عائشة: في التنعيم، والظاهر هو الموضع الذي اعتمرت منه عائشة حين أمر رسول الله صلى الله عليه وآله أخاها عبد الرحمن أن يعمرها من التنعيم.

انظر: تذكرة الفقهاء ٧: ١٩٤، التهذيب ٨: ٢٢٩، معجم البلدان ٢: ٤٩.

فصل

في ذكر مناسك النساء

الحجّ واجب على النساء كوجوبه على الرجال.

وشروط وجوبه عليهنّ مثل شروط وجوبه على الرجال سواء، بلا زيادة ولا نقصان.

وليس من شرط وجوبه عليهنّ وجود محرم، ولا طاعة للزوج على المرأة في حجّة الإسلام، ويجوز لها خلافه. ولا يجوز لها حجّ التطوع إلّا بإذنه.

وكلّما يلزم الرجال بالنذر من الحجّ والعمرة يلزم مثله النساء.

ويستحبّ أن لا تخرج إلّا مع محرم أو زوج، فإن لم تجد خرجت مع ثقات المؤمنين.

وإن حاضت وقت الإحرام فعلت ما يفعله المحرم، وتؤخّر الصلاة والغسل.

ومتى حاضت قبل طواف العمرة وفاتها ذلك، بطلت متعتها، وجعلت حجّة مفردة، وتقضي العمرة فيما بعد.

فإن حاضت في خلال الطواف وكانت طافت أربعة أشواط، تركت بقيّة الطواف، وقضتها بعد ذلك، وتسعى وتقصّر وقد تمّمت متعتها. وإن طافت ثلاثة أشواط أو أقلّ، فقد بطلت متعتها، وتجعلها حجّة مفردة.

ومتى خافت[1] من الحيض عند عودها، جاز لها تقديم طواف الحجّ وطواف

---

(١) كذا في «د» و«هـ» ونسخة الروضاتي والجمل والعقود. وفي بقيّة النسخ: (طهرت)

النساء قبل الخروج إلى عرفات.

والمستحاضة يجوز لها الطواف بالبيت إذا فعلت ما تفعله المستحاضة، وتصلّي عند المقام.

والحائض إذا أرادت وداع البيت، ودّعت من باب المسجد، ولا تدخل على حال.

بدل (خافت).

انظر: الرسائل العشر: ٢٣٩ رسالة الجمل والعقود.

كتاب الجهاد

جهاد الكفّار فرض في شرع الإسلام.

وهو فرض على الكفاية، إذا قام مَن في قيامه كفاية سقط عن الباقين.

ولوجوبه شروط، أوّلها: وجود إمام عادل أو مَن نصبه إمام عادل للـجهاد. ويكون مَن وجب عليه ذكراً، بالغاً، كامل العقل، صحيح الجسم[1]، حرّاً. ولا يجوز أن يكون شيخاً ليس به نهضة، ولا له قدرة للجهاد.

ومتى اختلّ شرط من ذلك سقط فرضه، إلّا ما كان على وجه دفع العدو عن النفس والإسلام.

والمرابطة مستحبّة، وحدّها ثلاثة أيّام إلى أربعين يوماً، فإذا زاد على ذلك كان جهاداً. وتصير المرابطة واجبة بالنذر.

فصل

في مَن يُجاهَد من الكفّار

كلّ مَن خالف الإسلام وأنكر الشهادتين وجب جهاده وقتاله.

(١) كذا في «د» و«هـ» ونسخة الروضاتي. وفي بقيّة النسخ: كاملاً صحيحاً جسماً.

ثمَّ هم ينقسمون قسمين: أحدهما: لا يرجع عنهم إلّا أن يسلموا، أو يـقبلوا الجزية ويلزموا شرائط الذمّة، وهم: اليهود، والنصارى، والمجوس.

وإذا قبلوا الجزية وضعها عليهم الإمام[١] حسبما يراه مصلحة فـي الحـال، ويراه أيضاً في حالهم من الغنى والفقر، وليس لها حدّ محدود، ولا تجوز الزيادة عليه ولا النقصان منه.

وهو مخيّر أن يضعها على رؤوسهم أو على أراضـيهم، فـإن وضـعها عـلى رؤوسهم لم يتعرّض لأراضيهم، وإن وضعها على أراضيهم لم يتعرّض لرؤوسهم، إلّا أن يقع الشرط أن يضع بعضها[٢] على أرضهم وبعضها على رؤوسهم.

ومتى وضعها على أراضيهم فأسلموا سقطت عـنهم الجـزية، وكـانوا مـثل المسلمين لزمهم العشر أو نصف العشر، وتكون أملاكاً في أيديهم.

ومَن وجبت عليه الجزية فأسلم سقطت عنه.

ولا تؤخذ الجـزية مـن الصـبيان، والمـجانين، والبـله، والنسـاء، وتـؤخذ من الباقين.

وشرائط الذمّة: قبول الجزية، وترك التظاهر بأكل لحـم الخـنزير، وشـرب الخمر، والزنا، ونكاح المحرمات. ومتى خـالفوا شـيئاً مـن ذلك فـقد خـرجـوا من الذمّة.

ومَن عدا الثلاث فرق يجب قتالهم إلى أن يسلموا، أو يقتلوا وتسبى ذراريهم وتؤخذ أموالهم، ولا تؤخذ منهم الجزية بحال.

ولا يبدأ الكفار بالقتال حتّى يدعوا إلى الإسـلام، مـن التـوحيد، والعـدل،

---

(١) الإمام: أثبتناه من «د» و«هـ».

(٢) بعضها: أثبتناه من «د» و«هـ».

وإظهار الشهادتين، والقيام بأركان الشريعة، فإن أبوا ذلك كلّه أو بعضه وجب قتالهم.

وينبغي أن يكون الداعي الإمام أو مَن يأمره الإمام عليه السلام.

ويجوز قتال الكفّار بسائر أنواع القتال، إلّا إلقاء السمّ في بلادهم؛ فإن ذلك مكروه، فإنّ فيه هلاك مَن لا يجوز قتله من الصبيان، والنساء، والمجانين.

ومَن أسلم في دار الحرب كان إسلامه حقناً لدمه[١]، وجميع ماله الذي يمكن نقله إلى دار الإسلام، فأمّا ما لا يمكن نقله إلى دار الإسلام من العقارات والأرضين ففيء[٢] للمسلمين، ويحكم على أولاده الصغار بالإسلام ولا يسترقون، فأمّا البالغون منهم فلهم حكم نفوسهم.

فصل

في ذكر قسمة الغنيمة والفيء وكيفيّتها وحكم الأسرى

كلّ ما يؤخذ[٣] في دار الحرب يخرج منه الخمس فيكون لأربابه.

والباقي على ضربين: ما يمكن نقله إلى دار الإسلام فهو للقائم عليه السلام خاصّة، وما لا يمكن نقله فهو لجميع المسلمين.

والذراري والسبايا للمقاتلة أيضاً خاصّة.

---

(١) كذا في «د» و«هـ»، وفي بقيّة النسخ: لذمته.

(٢) في «د»: فهو فيء.

(٣) في «هـ»: يوجد.

ويلحق بالذراري مَن لم ينبت، ومَن أنبت أو علم بلوغه أُلحق بالرجال.

والأربعة أخماس بين المقاتلة، وكلّ مَن حضر القتال ـ قاتل أو لم يقاتل ـ ويقسم الصبيان معهم[1]، ومَن يولد في تلك الحال قبل القسمة، ومَن لحق بهم مُعِيناً لهم قُسِّمَ لهم. فإن لحقوهم بعد القسمة، فلا شيء لهم.

وليس للأعراب والعبيد شيء من الغنيمة.

وتقسّم الغنيمة بين المقاتلة بالسوية، لا يفضّل بعضهم على بعض للشرف، أو العلم، أو الزهد، إلّا الفارس على الراجل فإنّ للفارس سهمين، وللراجل سهماً، فلو كان معه أفراس جماعة لم يسهم إلّا لفرسين فقط.

وما يغنم منهم في المراكب قسّم أيضاً مثل ذلك، للفارس سهمان وللراجل سهم.

فصل

في الأسراء

الأُسراء على ضربين:

أحدهما: يؤخذ والحرب قائمة، فهؤلاء الإمام مخيّر فيهم بين أن يضرب رقابهم، أو يقطع أيديهم وأرجلهم ويتركوا حتّى ينزفوا.

والقسم الثاني: يؤخذون بعد تقضّي القتال، فالإمام مخيّر فيهم بين أن يمنّ

---

(١) في «أ» و«ب»: معه.

عليهم فيطلقهم، أو يفاديهم إمّا بمال أو نفس، أو يستعبدهم[١].

ومَن أسلم من الفريقين كان حكمه حكم المسلمين، غير أن مَن استُرِقّ منهم لا يصير حرّاً.

فصل

في أحكام أهل البغي

الباغي: هو كلّ مَن خرج على إمام عادل وشقّ عصاه، فإنّ على الإمام أن يقاتلهم.

ويجب على كلّ مَن يستنهضه الإمام أن ينهض معه، ويعاونه على قتالهم.

ولا يجوز لغير الإمام مقاتلتهم[٢] بغير إذنه.

فإذا قوتلوا لا يرجع عنهم[٣] إلّا أن يَفيئوا إلى الحق أو يُقتلوا، ولا يُقبل منهم عوضاً ولا جزية.

والبغاة على ضربين: أحدهما: مَن له رئيس يرجعون إليه، فهؤلاء يجوز أن يجهز على جرحاهم، ويتبع مدبرهم ويقتل أسيرهم.

والآخر: لا رئيس لهم، فهؤلاء لا يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم.

ولا يجوز سبي ذراري الفريقين، ويغنم من أموالهم ما حواه العسكر، وما لم

(١) فالقسم الثاني، الإمام عليه السلام مخيّر فيه بين ثلاثة أشياء: إمّا يمنّ عليهم فيطلقهم، أو يفاديهم، أو يستعبدهم.

(٢) في «د» و«هـ»: قتالهم.

(٣) عنهم: أثبتناه من نسخة الروضاتي.

يحوه فلا يتعرّض له بحال.

والمحارب: كلّ مَن أظهر السلاح وأخاف الناس سواء كانوا في برّ أو بحر أو سفر أو حضر.

فهؤلاء يجب قتالهم على وجه الدفع عن النفس والمال، فإن أدّى إلى قتلهم لم يكن على القاتل شيء.

واللصّ محارب، وتفصيل ذلك بيّنّاه في «النهاية»(١) و«المبسوط»(٢) لا نطوّل بذكره ههنا.

وقد امتثلت ما رسمه الشيخ الأجلّ(٣) أطال اللّه بقائه، من ذكر جمل في كلّ باب، ولم أُطوّل القول مملاً فيشقّ عليه(٤)، ولا قصّرت بالإتيان فيما(٥) يجب معرفته، وذكرت جملاً من العبادات لابدّ من معرفتها ليقع العمل بحسبها، ولم أُطنب القول فيه، فإنّ كتبي في الفقه مشروحة كالنهاية وغيرها، ومتى وقع نشاط لما زاد على القدر رجع إليها. وأرجو أن يكون ذلك موافقاً لغرضه، ملائماً لإيثاره، واللّه تعالى المشكور على توفيق خدمته(٦)، والمسارعة إلى امتثال مرسومه، وهو حسبي ونعم الوكيل، والحمد للّه ربّ العالمين، والصلاة على محمّد(٧) وآله الطاهرين.

---

(١) النهاية: ٧٢١.

(٢) المبسوط ٨: ٧٥ كتاب: الدفع عن النفس.

(٣) تقدّم التنبيه على ذلك في مقدّمة المصنّف فراجع.

(٤) في «د» و«هـ»: فيمله ويشق عليه.

(٥) في «د» و«هـ»: في الإتيان بما.

(٦) في «د»: على ما وفق من خدمته.

(٧) في «د» و«هـ» زيادة: النبيّ.

فهرس المصادر والمراجع

حرف الألف

● الإبانة عن أصـول الديـانة، أبـو الحسـن الأشـعري (ت ٣٢٤ هـ)، دار الأنصار، القاهرة، تحقيق فوقية حسين، ط ١.

● الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (ت ٩١١ هـ)، دار الفكـر، بـيروت، تحقيق سعيد المندوب، ط ١.

● إثبات الوصية، أبوالحسن علي بن الحسـين المسـعودي (ت ٣٤٦ هـ)، مؤسسة أنصاريان، قم، ط ٣، سنة الطبع ١٤٢٦ هـ.

● الأحاديث المختارة، الضياء المـقدّسي الحـنبلي (ت ٦٤٣ هـ)، مكـتبة النهضة الحديثة، مكّة المكرّمة، تحقيق عبدالملك بن دهيش، ط ١، سنة ١٤١٠ هـ.

● الإحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي (ت ٥٦٠ هـ)، دار النعمان، تـحقيق محمّد باقر الخرسان.

● الإحكام في أصول الأحكام، الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، المكتب الإسلامي،

دمشق، تحقيق عبدالرزاق عفيفي، ط ٢.

● أحكام القرآن، أحمد بن علي الجصّاص (ت ٣٧٠ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق عبد السلام شاهين، ط ١.

● أحكام القرآن، أبوبكر بن العربي المالكي (ت ٥٤٣ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمّد عبد القادر عطا.

● إرشاد الفحول، الشوكاني (ت ١٢٥٠ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمّد سعيد البدري، ط ١.

● أسباب النزول، علي بن أحمد الواحدي النيسابوري (ت ٤٦٨ هـ)، دار الباز، مكّة المكرّمة.

● الإستيعاب في معرفة الأصحاب، ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، دار الجيل، بيروت، تحقيق علي محمّد البجاوي، ط ١.

● أسد الغابة في معرفة الصحابة، ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت.

● الأسفار الأربعة، صدر الدين الشيرازي (ت ١٠٥٠ هـ)، دار احياء التراث العربي، بيروت.

● إشارة السبق، أبو المجد الحلبي (أعلام القرن السادس)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق إبراهيم بهادري.

● الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، دار الكتب العلمية، تحقيق عادل عبد الموجود.

● الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبّار (ت ٤١٥ هـ)، مطبوعات جامعة الكويت، تحقيق فيصل بدير عون، ط ١.

● أصول الدين، جمال الدين الغزنوي الحنفي (ت ٥٩٣ هـ)، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، تحقيق عمر الداعوق.

● الإعتقادات، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، دار المفيد، بيروت، تحقيق عصام السيّد.

● إعجاز القرآن، الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، دار المعارف، مصر، تحقيق أحمد صقر، ط ٣.

● الأعلام، خير الدين الزركلي (ت ١٤١٠ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت، ط ٥.

● إعلام الورىٰ بأعلام الهدى، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، مؤسسة آل البيت، قم.

● أعلام النبوّة، أبو الحسن الماوردي (ت ٤٢٩ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق محمّد المعتصم البغدادي، ط ١.

● أعيان الشيعة، محسن الأمين (ت ١٣٦٨ هـ)، دار التعارف، بيروت، تحقيق حسن الأمين.

● الأغاني، أبو الفرج الأصفهاني (ت ٣٥٧ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق سمير جابر، ط ٢.

● إقبال الأعمال، السيد ابن طاووس (ت ٦٦٤ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، تحقيق جواد القيومي.

● الألفين في إمامة أمير المؤمنين عليه السلام، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، مكتبة الألفين، الكويت، طبعة سنة ١٤٠٥ هـ على طبعة مؤسسة الوفاء، بيروت.

● الإكمال، ابن ماكولا (ت ٤٧٥ هـ)، دار الكتاب الإسلامي، تحقيق نايف

العباس، على طبعة الفاروق الحديثة للطباعة، القاهرة.

● أمالي الطوسي، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، دار الثقافة، قم، تحقيق مؤسّسة البعثة، ط ١.

● أمالي المرتضى، السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، مكتبة المرعشي، قم، تحقيق محمّد بدر الدين الحلبي.

● أمالي المفيد، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق علي أكبر الغفاري.

● أنساب الأشراف، أحمد بن يحيىٰ البلاذري (ت ٢٧٩ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق سهيل زكار ورياض زركلي.

● اوائل المقالات، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، دار المفيد، بيروت، تحقيق إبراهيم الأنصاري.

● ايضاح الدليل في قطع حجج اهل التعطيل، ابن جماعة (ت ٧٢٧ هـ)، دار السلام، تحقيق وهبي الألباني، ط ١ سنة ١٩٩٠ م.

حرف الباء

● البداية والنهاية، ابن كثير الدمشقي (ت ٧٧٤ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق علي شيري، ط ١.

● بحار الأنوار، العلّامة المجلسي (ت ١١١١ هـ)، مؤسّسة الوفاء، بيروت، ط ٢.

● البرهان في أصول الفقه، إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، مؤسّسة الوفاء، مصر، تحقيق عبد العظيم الديب، ط ٤.

● البيان والتعريف، ابن حمزة الحسيني الشافعي (ت ١١٢٠ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق سيف الدين الكاتب، طبعة سنة ١٤٠١ هـ.

حرف التاء

● تاج العروس، الزبيدي (ت ١٢٠٥ هـ)، مكتبة الحياة، بيروت.

● تاريخ الأمم والملوك، ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، مؤسّسة الأعلمي، بيروت.

● تاريخ الإسلام، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، دار الغرب الإسلامي، تحقيق بشّار عوّاد.

● تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، دار الكتب العلمية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.

● تاريخ دمشق، ابن عساكر (ت ٥٧١ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق علي شيري.

● تاريخ اليعقوبي، أحمد بن واضح الكاتب (ت ٢٨٤ هـ)، دار صادر، بيروت.

● تبصرة المتعلّمين، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، إنتشارات فقيه، طهران، تحقيق أحمد الحسيني وهادي اليوسفي، ط ١.

● التبصير في الدين، أبو المظفر طاهر بن محمّد الإسفراييني (ت ٤٧١ هـ)، عالم الكتب، بيروت، تحقيق كمال الحوت، ط ١، سنة ١٩٨٣ م.

● تحرير الأحكام، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسّسة الإمام الصادق، قم، تحقيق الشيخ إبراهيم البهادري، ط ١.

● تحف العقول، ابن شعبة الحراني (القرن الرابع)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق علي أكبر الغفاري.

● تذكرة الخواص، سبط ابن الجوزي (ت ٦٥٤ هـ)، منشورات الشريف الرضي، قم.

● تذكرة الفقهاء، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، مؤسّسة آل البيت، قم، ط ١.

● التعريفات، الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، تحقيق إبراهيم الأبياري، ط ١، سنة ١٤٠٥ هـ.

● تفسير التبيان، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، تحقيق أحمد قصير العاملي.

● تفسير جامع البيان، ابن جرير الطبري (ت ٣١٠ هـ)، دار الفكر، تحقيق صدقي العطّار.

● تفسير الثعالبي ـ الجواهر الحسان ـ عبد الرحمن الثعالبي المالكي (ت ٨٧٥ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق عبد الفتّاح أبو سنة وعادل عبد الموجود وعلي معوض، ط ١.

● تفسير الثعلبي ـ الكشف والبيان ـ أحمد بن محمّد الثعلبي النيسابوري (ت ٤٢٧ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق محمّد بن عاشور، ط ١.

● تفسير جوامع الجامع، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، جماعة المدرسين، قم، ط ١.

● تفسير السمعاني، منصور بن محمّد (ت ٤٨٩ هـ)، دار الوطن، الرياض، تحقيق ياسر إبراهيم وغنيم بن عباس، ط ١.

● تفسير غريب القرآن، الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، إنتشارات زاهدي، قم.

● تفسير القرطبي، أبو عبدالله الأنصاري القرطبي (ت ٦٧١ هـ)، دار الشعب، القاهرة، تحقيق أحمد البردوني، ط ٢.

● تفسير مجمع البيان، الفضل بن الحسن الطبرسي (ت ٥٤٨ هـ)، مؤسّسة الأعلمي، بيروت.

● تفسير معالم التنزيل، الحسين بن مسعود الفرّاء البغوي (ت ٥١٦ هـ)، دارالمعرفة، بيروت، تحقيق خالد العك ومروان سوار، ط ٢.

● تقريب المعارف، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، طبعة سنة ١٤١٧ هـ، تحقيق فارس الحسون.

● تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، طبعة المدينة المنوّرة سنة ١٩٦٤، تحقيق السيّد عبد اللّه بن هاشم اليماني المدني.

● تلخيص الشافي، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مؤسّسة المحبّين، تحقيق السيّد حسين بحر العلوم.

● التمهيد، ابن عبد البر (ت ٤٦٣ هـ)، وزارة الأوقاف المغربية، تحقيق مصطفىٰ العلوي ومحمّد البكري.

● تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، أبوبكر الباقلاني (ت ٤٠٣ هـ)، مؤسّسة الكتب الثقافية، بيروت، تحقيق عماد الدين حيدر.

● تنزيه الأنبياء، السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، دار الأضواء بيروت، ط ٢.

● تهذيب الأحكام، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، تحقيق السيّد حسن الخرسان، ط ٤.

● تهذيب الكمال، الحافظ يوسف المزي (ت ٧٤٢ هـ)، مؤسّسة الرسالة،

بيروت، تحقيق بشّار عوّاد، ط ٤.

● التوحيد، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق هاشم الحسيني.

● التوحيد، أبو منصور الماتريدي (ت ٣٣٣ هـ)، دار الجامعات المصرية، الإسكندرية، تحقيق فتح اللّه خليف.

● التوقيف في مهمّات التعاريف، المُناوي (ت ١٠٣١ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمّد الداية، ط ١، سنة ١٤١٠ هـ.

حرف الثاء

● الثاقب في المناقب، ابن حمزة محمّد بن علي الطوسي (٥٦٠ هـ)، مؤسّسة أنصاريان، قم، تحقيق نبيل رضا علوان، ط ٢.

حرف الجيم

● الجواهر السنية، الحر العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، مكتبة المفيد، قم.

حرف الحاء

● الحدود الأنيقة، زكريا بن محمّد الأنصاري (ت ٩٢٦ هـ)، دار الفكر المعاصر، بيروت، تحقيق مازن المبارك، ط ١.

● حقائق الإيمان، الشهيد الثاني (ت ٩٦٦ هـ)، مكتبة المرعشي، قم، تحقيق مهدي الرجائي، ط ١.

● الحكايات، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، دار المفيد، بيروت، تحقيق السيّد

محمّد رضا الجلالي، ط ٢.
● حلية الأولياء، أبو نعيم الأصفهاني (ت ٤٣٠ هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٤، سنة الطبع ١٤٠٥ هـ.

حرف الخاء

● خاتمة مستدرك الوسائل، الميرزا حسين النوري (ت ١٣٢٠ هـ)، مؤسّسة آل البيت، قم.
● الخرائج والجرائح، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، مؤسّسة الإمام المهدي عجّل اللّه تعالىٰ فرجه الشريف، قم، ط ١.
● خزانة الأدب، عبد القادر البغدادي (ت ١٠٩٣ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق محمّد طريفي وأميل بديع، ط ١.
● الخصال، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق علي أكبر الغفّاري.
● الخصائص الكبرى، جلال الدين السيوطي (٩١١ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.
● خلاصة الأقوال، في معرفة الرجال، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف، ط ١.
● الخلاف، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، جماعة المدرسين، قم.

حرف الدال

● الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، السيّد علي خان المدني (ت ١١٢٠

هـ)، مكتبة بصيرتي، قم، ط ٢.

● الدراية في تخريج أحاديث الهداية، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، دارالمعرفة، بيروت، تحقيق السيّد عبد اللّه بن هاشم اليماني المدني.

● الدروس الشرعيّة في فقه الإمامية، الشهيد الأوّل محمّد بن مكّي العاملي (ت ٧٨٦ هـ)، جماعة المدرسين، قم، ط ١،سنة ١٤١٢ هـ.

● دعائم الإسلام، القاضي النعمان بن محمّد المغربي (ت ٣٦٣ هـ)، دار المعارف، مصر، تحقيق آصف علي فيضي، طبع سنة ١٣٨٣ هـ.

● الدعوات، قطب الدين الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، مدرسة الإمام المهدي، قم، ط ١.

حرف الذال

● ذخائر العقبىٰ في مناقب ذوي القربى، المحب الطبري (ت ٦٩٤ هـ)، مكتبة القدسي، القاهرة.

● الذريعة إلى أصول الشريعة، السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، جامعة طهران، تحقيق أبو القاسم گرجي.

حرف الراء

● رجال السيّد بحرالعلوم، السيّد محمّد مهدي الطباطبائي (ت ١٢١٢ هـ)، مكتبة الصادق، طهران.

● رجال الطوسي، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق جواد القيومي.

● رجال النجاشي، أبو العباس النجاشي (ت ٤٥٠ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق السيّد موسى الزنجاني.

● رسالة أهل الثغر، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، مكتبة العلوم، دمشق، تحقيق عبد اللّه شاكر الجنيدي، ط ١، ١٩٨٨ م.

● رسالة في معنى المولى، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، دار المفيد للطباعة والنشر، بيروت، تحقيق مهدي نجف، ط ٢.

● رسائل الشريف المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، دار القرآن الكريم، قم، تحقيق أحمد الحسيني ومهدي الرجائي.

● الرسائل العشر، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق مجموعة من العلماء.

● روضات الجنّات، محمّد باقر الخوانساري (ت ١٣١٣ هـ)، إسماعيليان، قم.

● روضة الطالبين، النووي (ت ٦٧٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق عادل عبد الموجود وعلي معوض.

● روضة الواعظين، الفتّال النيسابوري (ت ٥٠٨ هـ)، منشورات الرضي، قم، تحقيق محمّد مهدي الخرسان.

● رياض العلماء، عبداللّه أفندي (ت ١١٣٠ هـ)، طبعة مكتبة المرعشي، قم.

حرف الزاء

● الزاهر في معاني كلمات الناس، محمّد بن القاسم الأنباري (ت ٣٢٨ هـ)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، تحقيق حاتم صالح الضامن، ط ١ سنة ١٤١٢ هـ

حرف السين

● السرائر، ابن إدريس الحلّي (ت ٥٩٨ هـ)، جماعة المدرسين، قم، ط ٢.

● سنن ابن ماجة، محمّد بن يزيد القزويني (ت ٢٧٥ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي.

● سنن أبي داود، سليمان بن الأشعث (ت ٢٧٥ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق سعيد محمّد اللحام.

● سنن الترمذي، محمّد بن عيسى (ت ٢٧٩ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق أحمد محمّد شاكر وجماعة.

● السنن الكبرى، أحمد بن الحسين البيهقي (ت ٤٥٨ هـ)، دار الباز، مكّة المكرّمة، تحقيق محمّد عبد القادر عطا.

● السنن الكبرى، أحمد بن شعيب النسائي (ت ٣٠٣ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق عبد الغفّار، بنداري وسيّد كسروي، ط ١.

● سير أعلام النبلاء، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، مؤسّسة الرسالة، تحقيق شعيب الأرنؤوط.

حرف الشين

● الشافي في الإمامة، السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، مؤسّسة إسماعيليان، قم، ط ٢.

● شرح الأزهار أحمد بن المرتضى الزيدي (ت ٨٤٠ هـ)، مع حاشية العلّامة أحمد بن عبدالله الجنداري، مكتبة غمضان، صنعاء.

● شرح السير الكبير، محمّد بن الحسن الشيباني (ت ٤٨٣ هـ)، مطبعة مصر، تحقيق صلاح الدين المنجد، طبعة سنة ١٩٦٠.

● شرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبّار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق سمير رباب.

● شرح صحيح مسلم، يحيىٰ بن شرف النواوي (ت ٦٧٦ هـ)، دار الكتاب العربي بيروت.

● شرح العقيدة الطحاوية، ابن أبي العز الحنفي (ت ٧٩٢ هـ)، المكتب الإسلامي، بيروت، ط ٤.

● شرح المقاصد في علم الكلام، التفتازاني (ت ٧٩١ هـ)، دار المعارف النعمانية، باكستان، ط ١.

● شرح المواقف، القاضي الجرجاني (ت ٨١٦ هـ)، مطبعة السعادة، مصر، مع حاشية السيالكوتي والفناري.

● شرح نهج البلاغة، ابن أبي الحديد المعتزلي (ت ٦٥٦ هـ)، دار إحياء الكتب العربية، تحقيق أبو الفضل إبراهيم.

● شرح الهمزية، ابن حجر الهيتمي (ت ٩٧٣ هـ)، دار الرشاد الحديثة، مصر، وبهامشه حواشي الشيخ محمّد الحنفي.

● الشفا بتعريف حقوق المصطفى، القاضي عياض (ت ٥٤٤ هـ)، دار الفكر، بيروت.

● شواهد التنزيل، عبيد الله بن أحمد الحسكاني الحنفي (القرن الخامس)، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، طهران، تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودي.

حرف الصاد

● الصحاح، ابن حماد الجوهري (ت ٣٩٣ هـ)، دار العلم للملايين، بيروت تحقيق أحمد عبد الغفور.

● صحيح البخاري، محمّد بن إسماعيل (ت ٢٥٦ هـ)، دار ابن كثير، اليمامة، بيروت، تحقيق مصطفى ديب، ط ٣.

● صحيح مسلم، مسلم بن الحجاج (ت ٢٦١ هـ)، دار إحياء التراث العربي، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي.

● الصراط المستقيم لمستحقي التقديم، علي بن يونس البياضي (ت ٨٧٧ هـ)، المكتبة المرتضوية، تحقيق محمّد باقر البهبودي، ط ١، سنة الطبع ١٣٨٤ هـ.

● الصواعق المحرقة، أحمد بن علي بن حجر الهيتمي (ت ٩٧٣ هـ)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، تحقيق عبد الرحمن التركي وكامل الخراط، ط ١، سنة ١٩٩٧ م.

حرف الطاء

● طبقات الشافعية الكبرى، السبكي (ت ٧٧١ هـ)، دار إحياء الكتب العربية، الجيزة، مصر، تحقيق الطناحي ومحمّد الحلو، ط ٢، سنة ١٩٩٢ م.

● طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، دار القلم، بيروت، تحقيق خليل الميس.

● الطبقات الكبرى، محمّد بن سعد البصري (ت ٢٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت.

● طبقات المدلسين، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، مكتبة المنار، الأردن، تحقيق عاصم القريوني، ط ١.

● طبقات المعتزلة، أحمد بن يحيى بن المرتضى الزيدي (ت ٨٤٠ هـ)، دار المنتظر، بيروت، تحقيق سوسنة ديفلد، ط ٢.

● طرائف المقال، البروجردي (ت ١٣١٣ هـ)، طبعة مكتبة المرعشي، قم، تحقيق مهدي الرجائي.

حرف العين

● العبر في خبر من غبر، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، طبعة حكومة الكويت، تحقيق صلاح الدين المنجد، ط ٢.

● عدّة الأصول، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، قم، تحقيق محمّد رضا الأنصاري، ط ١.

● عصمة الأنبياء، الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، مطبعة الشهيد، قم، طبع سنة ١٤٠٦ هـ.

● علل الشرائع، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف.

● عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ابن عنبة أحمد بن علي بن مهنا الحسني (ت ٨٢٨ هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، تحقيق محمّد حسن الطالقاني، ط ٢، سنة ١٣٨٠ هـ.

● العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت ١٧٥ هـ)، مؤسّسة دار الهجرة، تحقيق مهدي المخزومي وإبراهيم السامرائي.

● عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، إنتشارات إسلامي، تحقيق علي أكبر الغفّاري.

حرف الغين

● غاية المرام في علم الكلام، الآمدي (ت ٦٣١ هـ)، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، سنة ١٣٩١ هـ.

● الغنية في أصول الدين، أبو سعيد عبد الرحمن بن محمّد النيسابوري (ت ٤٧٨ هـ)، مؤسّسة الأبحاث الثقافية، بيروت، تحقيق عماد الدين حيدر، ط ١، سنة ١٩٨٧ م.

حرف الفاء

● الفائق في غريب الحديث، جار اللّه الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.

● فتح الباري، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، دار المعرفة، بيروت.

● فرائد السمطين، إبراهيم بن سعد الدين الجويني الحموي الشافعي (ت ٧٢٢ هـ)، مؤسّسة المحمودي، بيروت، تحقيق الشيخ محمّد باقر المحمودي.

● الفرق بين الفرق، أبو منصور عبد القاهر البغدادي (ت ٤٢٩ هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط ٢، سنة ١٩٧٧ م.

● فرق الشيعة، الحسن بن موسى النوبختي (أعلام القرن الثالث)، المكتبة المرتضوية، النجف، تحقيق السيّد محمّد صادق بحرالعلوم، ط ١، سنة ١٣٥٥ هـ.

● الفصل في الملل والأهواء والنحل، ابن حزم الظاهري (ت ٥٤٨ هـ)، مكتبة الخانجي، القاهرة.

● الفصول الغروية في الأصول الفقهية، محمّد حسين الحائري (ت ١٢٥٠

هـ)، دار إحياء العلوم الإسلامية، قم.

● الفصول المختارة من كتاب العيون والمحاسن للشيخ المفيد، تأليف السيّد المرتضىٰ (ت ٤٣٦ هـ)، دار المفيد، بيروت، تحقيق السيّد علي مير شريفي والشيخ نور الدين جعفريان، ط ٢.

● فضائح الباطنية، أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، مؤسّسة دار الكتب الثقافية، الكويت، تحقيق عبد الرحمن بدوي.

● الفضائل، شاذان بن جبرئيل القمي (ت ٦٦٠ هـ)، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف، ط ١.

● فضائل الصحابة، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، تحقيق وصي اللّه محمّد عباس، ط ١، سنة ١٤٠٣ هـ.

● فقه الرضا عليه السلام، علي بن بابويه القمي (ت ٣٢٩ هـ)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام، قم، ط ١.

● فقه القرآن، قطب الدين سعد بن هبة اللّه الراوندي (ت ٥٧٣ هـ)، مكتبة المرعشي النجفي، قم، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، ط ٢.

● الفهرست، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مؤسّسة نشر الثقافة، تحقيق جواد القيومي.

● الفهرست، الشيخ منتجب الدين (ت ٥٨٥ هـ)، طبعة مكتبة المرعشي، قم، تحقيق جلال الدين محدث.

حرف القاف

● القاموس المحيط، القاضي مجد الدين الفيروز آبادي (ت ٨١٧ هـ)،

دارالعلم للجميع، بيروت، تصحيح الشيخ نصر الهوريني.

● قطف الثمر في عقيدة أهل الأثر، محمّد صديق خان القنوجي (ت ١٣٠٧ هـ)، عالم الكتب، تحقيق عاصم القريوتي، ط ١، سنة ١٩٨٤ م.

● قواعد الأحكام، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، جماعة المدرسين، قم.

● قواعد المرام في علم الكلام، ابن ميثم البحراني (ت ٦٨٩ هـ)، مكتبة المرعشي، قم، تحقيق أحمد الحسيني.

حرف الكاف

● الكافي، الشيخ الكليني (ت ٣٢٩ هـ)، دار الكتب الإسلامية، طهران، تحقيق علي أكبر الغفاري، ط ٤.

● الكافي، أبو الصلاح الحلبي (ت ٤٤٧ هـ)، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، إصفهان، تحقيق الشيخ رضا استادي.

● الكامل في التاريخ، ابن الأثير (ت ٦٣٠ هـ)، دار صادر، بيروت.

● الكشاف عن حقائق التأويل، جار اللّه الزمخشري (ت ٥٣٨ هـ)، طبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، ط ١، سنة ١٣٨٥ هـ.

● كشف الحجب والأستار، السيّد إعجاز حسين (ت ١٢٤٠ هـ)، طبعة مكتبة المرعشي، قم، ط ٢.

● كشف الخفاء ومزيل الإلباس، العجلوني الجراحي (ت ١١٦٢ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.

● كشف الرموز، الفاضل الآبي (ت ٦٩٠ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق الشيخ علي الإشتهاردي.

● كشف المراد في شرح تجريد الإعتقاد، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق حسن زاده آملي.
● كفاية الأثر في النص على الأئمّة الإثني عشر، الخزّاز القمي (أعلام القرن الرابع)، انتشارات بيدار، قم.
● كفاية الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، محمّد بن يوسف الگنجي الشافعي (ت ٦٥٨ هـ)، دار إحياء تراث أهل البيت عليهم السلام، طهران تحقيق محمّد هادي الأميني.
● الكنى والألقاب، عباس القمي (ت ١٣٥٩ هـ)، مكتبة الصدر، طهران، تحقيق محمّد هادي الأميني.
● كنز الفوائد، أبو الفتح الكراجكي (ت ٤٤٩ هـ)، مكتبة المصطفوي، قم، الطبعة القديمة.

حرف اللام

● لسان العرب، ابن منظور (ت ٧١١ هـ)، دار إحياء التراث العربى.
● لسان الميزان، ابن حجر العسقلاني (ت ٨٥٢ هـ)، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ط ٢.
● لمع الأدلّة، إمام الحرمين الجويني (ت ٤٧٨ هـ)، المؤسّسة المصرية للنشر، تحقيق فوقية حسين، ط ١.
● اللمع في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي (ت ٤٧٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط ١.

حرف الميم

● المبسوط في فقه الإمامية، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، المكتبة المرتضوية، طهران، تحقيق محمّد تقى الكشفي، سنة الطبع ١٣٨٧ هـ.

● المتفق والمفترق، الخطيب البغدادي (ت ٤٦٣ هـ)، دار القادري، تحقيق محمّد صادق الحامدي، الطبعة الأولى سنة ١٩٩٧ هـ.

● المجدي في أنساب الطالبيين، علي بن أبي الغنائم العلوي (أعلام القرن الخامس)، مكتبة المرعشي، قم، تحقيق الدامغاني.

● المجازات النبوية، الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، مكتبة بصيرتي، قم، تحقيق وشرح طه محمّد الزيني.

● مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت ١٠٨٥ هـ)، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، ط ٢، سنة ١٤٠٨ هـ.

● مجمع الأمثال، أبو الفضل الميداني (ت ٥١٨ هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمّد محي الدين عبد الحميد.

● المحاسن، البرقي (ت ٢٧٤ هـ)، دار الكتب الإسلامية، تحقيق السيّد جلال الدين الحسيني.

● المحصول، الفخر الرازي (ت ٦٠٦ هـ)، مؤسّسة الرسالة، بيروت، تحقيق طه العلواني، ط ٢.

● المختصر النافع، المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، مؤسّسة البعثة، طهران، ط ٣.

● مختلف الشيعة، العلّامة الحلّي (ت ٧٢٦ هـ)، جماعة المدرسين، قم ط ١، سنة ١٤١٣ هـ

● مدارك الأحكام، السيّد محمّد بن علي الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩ هـ)، مؤسّسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، قم، ط ١.

● المراسم العلوية، سلّار الديلمي (ت ٤٤٨ هـ)، المجمع العالمي لأهل البيت، قم، تحقيق محسن الأميني.

● المسائل السروية، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، دار المفيد، تحقيق صائب عبد الحميد.

● المسائل الصاغانية، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، سلسلة مؤلّفات الشيخ المفيد، دار المفيد، تحقيق محمّد القاضي.

● مسالك الأفهام في شرح شرائع الإسلام، الشهيد الثاني زين الدين بن علي العاملي (ت ٩٦٦ هـ)، مؤسّسة المعارف الإسلامية، قم، ط ١، سنة ١٤١٣ هـ.

● المستدرك على الصحيحين، الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق يوسف المرعشلي.

● مستدرك الوسائل، المحدث النوري (ت ١٣٢٠ هـ)، مؤسّسة آل البيت، قم، ط ٢.

● المستصفى، الغزالي (ت ٥٠٥ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق محمّد عبد السلام عبد الشافي، ط ١.

● المسلك في أصول الدين، المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، مجمع البحوث الإسلامية، مشهد، تحقيق رضا الأستادي.

● مسند أبي يعلى، أحمد بن علي الموصلي (ت ٣٠٧ هـ)، دار المأمون للتراث، بيروت، تحقيق حسين أسد، ط ١.

● مسند أحمد، أحمد بن حنبل (ت ٢٤١ هـ)، دار صادر، بيروت.

● مسند البزّار، أحمد بن عمرو البزّار (ت ٢٩٢ هـ)، مكتبة العلوم، المدينة المنوّرة، تحقيق محفوظ زين اللّه، ط ١، سنة ١٤٠٩ هـ.

● مسند الروياني، محمّد بن هارون الروياني (ت ٣٠٧ هـ)، مؤسّسة قرطبة، القاهرة، تحقيق أيمن علي أبو يماني، ط ١، سنة الطبع ١٤١٦ هـ.

● مصباح المتهجّد، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، مؤسّسة فقه الشيعة، بيروت، ط ١، سنة ١٤١١ هـ.

● المصنف، عبد اللّه بن محمّد بن أبي شيبة الكوفي (ت ٢٣٥ هـ)، دار الفكر، بيروت، تحقيق سعيد اللحام.

● معارج الأصول، المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، مؤسّسة آل البيت، قم، ط ١.

● معالم العلماء، ابن شهر آشوب (ت ٥٨٨ هـ)، الطبعة الأولى، قم.

● معاني الأخبار، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق علي أكبر الغفّاري.

● المعتبر، المحقّق الحلّي (ت ٦٧٦ هـ)، مدرسة الإمام أمير المؤمنين، قم، تحقيق جماعة من الأفاضل، بإشراف الشيخ مكارم الشيرازي.

● المعتمد في أصول الفقه، محمّد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي (ت ٤٣٦ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق خليل الميس، ط ١.

● المعجم الأوسط، سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، دار الحرمين، القاهرة، تحقيق طارق عوض وعبدالمحسن الحسيني.

● معجم البلدان، ياقوت الحموي (ت ٦٢٦ هـ)، دار إحياء التراث العربى، بيروت.

● المعجم الكبير، سليمان بن أحمد الطبراني (ت ٣٦٠ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، تحقيق حمدي السلفي، ط ١.

● معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس (ت ٣٩٥ هـ)، مكتب الإعلام الإسلامي، ايران، تحقيق عبد السلام محمّد هارون.

● معرفة علوم الحديث، أبو عبدالله الحاكم النيسابوري (ت ٤٠٥ هـ)، دار الآفاق الجديدة، تحقيق معظم حسين، ط ٤.

● المغني، القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت ٤١٥ هـ)، تحقيق محمود قاسم، بإشراف الدكتور طه حسين.

● مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة، السيّد محمّد جواد العاملي (ت ١٢٢٦ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق الشيخ محمّد باقر الخالصي، ط ١، سنة ١٤١٩ هـ.

● مقالات الإسلاميين، أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، على طبعة دار نشر فرانز شتاين، تصحيح هلموت ريتر، الطبعة الثالثة سنة ١٩٨٠.

● المقنع، الشيخ الصدوق (ت ٣٨١ هـ)، مؤسّسة الإمام الهادي، قم، ط ١، سنة ١٤١٥ هـ.

● المقنعة، الشيخ المفيد (٤١٣ هـ)، جماعة المدرسين، قم، ط ٢.

● الملل والنحل، الشهرستاني (ت ٥٤٨ هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمّد سيّد كيلاني.

● المناقب، الموفق بن أحمد الخوارزمي (ت ٥٦٨ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق الشيخ مالك المحمودي، ط ٢.

● مناقب آل أبي طالب، ابن شهر آشوب السروي (ت ٥٨٨ هـ)، المكتبة الحيدرية، النجف، ط ١، سنة الطبع ١٣٧٦ هـ.

● مناقب أهل البيت، ابن المغازلي علي بن محمّد الجلابي (ت ٤٨٣ هـ)، المجمع العالمي للتقريب، قم، تحقيق الشيخ محمّد كاظم المحمودي، ط ١.

● المنتظم، ابن الجوزي (ت ٥٩٧ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.

● المهذب، القاضي ابن البرّاج (ت ٤٨١ هـ)، جماعة المدرسين، قم، تحقيق مؤسّسة سيّد الشهداء.

● المواقف، القاضي الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، دار الجيل، بيروت، تحقيق عبد الرحمن عميرة.

● ميزان الاعتدال في نقد الرجال، الذهبي (ت ٧٤٨ هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق محمّد علي البجاوي، ط ١.

حرف النون

● الناصريات، السيّد المرتضى (ت ٤٣٦ هـ)، نشر رابطة الثقافة والعلاقات الإسلاميّة، طهران.

● النجوم الزاهرة، ابن تغري بردي الأتابكي (ت ٨٧٤ هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت.

● نظم المتناثر في الحديث المتواتر، الكتاني (ت ١٣٤٥ هـ)، دار الكتب السلفية، مصر، تحقيق شرف حجازي.

● النكت الإعتقادية، الشيخ المفيد (ت ٤١٣ هـ)، سلسلة مؤلّفات الشيخ

المفيد، دار المفيد، بيروت.

● النهاية، الشيخ الطوسي (ت ٤٦٠ هـ)، إنتشارات قدس محمّدي، قم.

● نهاية الحكمة، محمّد حسين الطباطبائي (ت ١٤٠٢ هـ)، جماعة المدرسين، قم.

● نهاية الدراية، محمّد حسين الأصفهاني (ت ١٣٦١ هـ)، إنتشارات سيّدالشهداء، قم، تحقيق رمضان قلي زاده.

● النهاية في غريب الحديث، ابن الأثير (ت ٦٠٦ هـ)،مؤسّسة إسماعيليان، قم، تحقيق محمود الطناحي وطاهر الزاوي.

● نهج البلاغة، جمع الشريف الرضي (ت ٤٠٦ هـ)، دار المعرفة، بيروت، تحقيق الشيخ محمّد عبده.

● نهج الحقّ وكشف الصدق، العلّامة الحلّي (٧٢٦ هـ)، دار الهجرة، قم، تحقيق عين اللّه الأرموي.

حرف الهاء

● هدية العارفين في أسماء المؤلّفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا البغدادي (ت ١٣٣٩ هـ)، دار إحياء التراث العربي، على طبعة استنبول لسنة ١٩٥١ م.

حرف الواو

● الوافي بالوفيات، الصفدي (ت ٧٦٤ هـ)، دار إحياء التراث العربي، تحقيق أحمد الأرناؤوط.

● وسائل الشيعة، الحرّ العاملي (ت ١١٠٤ هـ)، مؤسّسة آل البيت، قم، ط ٢.

● الوسيلة، ابن حمزة الطوسي (ت ٥٦٠ هـ)، مكتبة المرعشي، قم، تحقيق الشيخ محمّد الحسون، ط ١.

● وفيات الأعيان، ابن خلكان (ت ٦٨١ هـ)، دار الثقافة، لبنان، تحقيق إحسان عباس.

فهرس الآيات

سورة ص

سورة الزمر

سورة غافر

سورة فصلت

فهرس الأحاديث والآثار

فهرس الأعلام

فهرس الوقائع والأيّام

فهرس المذاهب والقبائل والجماعات

فهرس الأماكن والبلدان

فهرس الأشعار

فهرس المحتوى